تاريخ الوجودية

فى الفكر البشرى

المستشار سعيد العشماوى

تاريخ الوجودية
في الفكر البشري

المستشار سعيد العشماوي

تاريخ الوجودية
فى الفكر البشرى

طبعة ثالثة ١٩٨٤ منقحة ومزيدة

الوطن العربي

بيروت

ص. ب - ١٩٦٥/١١

الإهداء

من الفكر والملاحظة ، كان نسيج عقلي ؛
وعلى التجربة والمثابرة ، قام بناء نفسي ؛
وفي المكابدة والمواجدة ، صرت إلى حياة الذات...

فإلى كل حالة فكر ، وساعة ملاحظة ؛

إلى كل تجربة عَصَرت النفس أو نَشَرتْها ، وكل مثابرة بعزم وتصميم واقتدار ؛

إلى كل مكابدة واعية ، وكل مواجدة نابضة ؛

إلى هذه جميعاً .. أهدي كتاباً هو من نتاجها .

مقدمة الطبعة الثالثة

بعد ما نشرت كتابي الأول سنة ١٩٥٩ [١] - وكان فكراً تأملياً عن الوجود - رأيت استكمالاً للبحث أن أتعرض بالتقييم للفكر الوجودي من خلال عرضه وتحليله، فكانت فكرة هذا الكتاب.

وأساس الفكرة أن العقل البشري إما أن يُعنى بالوجود الإنساني فيكون قد اتجه إلى الفكر الوجودي، وإما أن يهتم بالتركيبات العقلية فيكون قد عُني بالفكر التجريدي. ولبيان ذلك - عبر التاريخ - اقتضى الأمر تقييم الفكر البشري منذ قدماء المصريين، وخلال العصور القديمة، والوسطى، والحديثة.

ويلوح من هذا التقييم أن الإنسانية تَغنى وتَقوى عندما تعرف الفكر الوجودي السديد. أما إن لم تعرف هذا الفكر، أو إن عرفته وضلّت عنه، فإنها تَرهق وتضل حتى ولو برز فيها أفراد عمالقة؛ ذلك لأن العبرة في نجاح الفكر وصلاحه أن يكون مؤثراً في الإنسانية كلها تأثيراً رفيعاً، ولا يقتصر على تزكية فرد أو أفراد قلائل.

ولقد عَرَفت الإنسانية الفكر الوجودي السديد في مراحل من تاريخها، حين استطاعت بهذا الفكر أن تهدم أي أسوار حولها ثم تنفتح على الجلالة والقدسية كما تنفتح على الحياة وعلى صميم الإنسانية. أما بغير هذا الإنفتاح على الله والحياة والإنسانية فإنها تقع في دياجير الإلحاد وظلمات العدمية وغياهب العبث والعفوية، فيرين على الناس غطاء من

---

(١) نشرت الطبعة الاولى تحت عنوان « انا الوجود »
ونشر بعد ذلك بعنوان « رسالة الوجود ».

ضلال الفهم وسوء الخلق ويحط عليهم غشاء من الأنانية والفوضى والإستهتار.

فتقييم الفكر الوجودي هو محاولة جادة لإدراك الفكر الصائب ونشر ألوية الإيمان الصحيح، وتقدير كل ما هو إنساني في وسيلته، إنساني في غايته.

وهذا ما قَصدت إليه والله تعالى هو الموفق إلى سبيله القويم وإلى طريق الانسان.

القاهرة في مارس سنة ١٩٨٠

مقدمــة

الطبعة الأولى التي كُتبت سنة ١٩٦١ ونشرت في مايو سنة ١٩٦٣

إنتشرت في أعقـاب الحرب العالمية الأخـيرة بعـض الألفـاظ والمصطلحات التي ظهرت في وسائل التعبير، كأثر طبيعي لما أحدثته تلك الحرب من نتائـج، ونتيجـة مباشرة لأثرهـا الإجتماعي على المفاهيم الإنسانية.

من هذه الألفاظ التي شملها الإنتشار، لفظ الوجودية، وما يُشتق منه من ألفاظ أخرى.

ولقد جَرى إنتشار اللفظ بين كثيرين من عوام العلم- خطأ- على محاور متباينة متنافرة، أهمها بصدد البحث محوران:

أولها: أن الوجودية، بمفهومها الحديث، بدْعة غربية ظهرت في فرنسا عندما اعتركت فيها عزة القومية وأمجادها بذل الهزيمة الحربية والإحتلال الأجنبي.

وثانيها: أن هذه الوجودية ليست إلا نوعاً من المراهقة الفكرية يعلن الثورة على كل القيم، تباعاً، فيوالي الكفر بها؛ ثم ينتهي به الأمر إلى الإلحاد المطلق.

ولما كانت هذه الفكرة وتلك خطأ في حق الفكر من جانب، وحجراً على الساحة الذهنية من جانب آخر؛ فقد اقتضى الأمر بحثاً في أصل

الوجودية مبنى ومعنى، واستقصاء مفهومها في الفكر البشري منذ كان، وصلاً إلى حقيقة ثابتة هي أن الوجودية قديمة قِدم الإنسان، وأنها - في أبسط دلالة - تواكب نصرة الفكر الواقعي وتأخذ بيد الفرد الحائر إلى حيث يجد نفسه ويلتقي بذاته.

وربما كان غريباً - في نظر البعض - أن يجري في مثل هذا الموضوع قلم إنسان تخصص في الدراسات القانونية ومارس العمل القضائي تطبيقاً لدراسته ، غير أن الأمر يظهر على العكس من ذلك لدى النظر إليه على هدى الحقيقة من الفكر الوجودي.

فالثقافة الإنسانية - مع إسقاط كل إعتبار شخصي - تتصل بسبل الفهم الطبيعي من جانب، وطرائق التصرف الواقعي من جانب آخر؛ لهذا كانت العلوم كلها حلقات متصلة من محاولات النفاذ إلى اللب والأصل، ينتهي بها إلى ساحة واحدة يتجمع فيها الجهد والتقدير، إلى حيث يدفع التقدم البشري، في سبيل صائب، نحو مثل صحيح.

ومن هنا كان كل بحث في هذا الصدد فرضاً لازماً على الإنسان، لا عبرة فيه بمجال التخصص الدراسي، ولا عذر حياله بالواجب المعيشي، ذلك أنه - في حقيقة الحال - أدخل إلى الجانب الإنساني في الفرد، يبيّن - على التوالي - مدى تكافؤ وجوده مع الفهم الطبيعي للأمور والتصرف الواقعي إزاء الأحداث الجارية.

محمد سعيد العشماوي

تمهيد

من الأمور الشائعة في أي مجتمع، أن يسأل شخصٌ شخصاً آخر عن عمره كلما أراد أن يحيطه بنظرته ويدقق في فهمه، أو إذا شاء- لسبب أو آخر- أن يحسب فكره ويقدر خبراته، وغالباً ما يهدف السؤال في هذه الحالات إلى إدراك مدى حياة الآخر؛ ذلك المدى الذي يقدّر عادة بعدد السنوات والأيام التي توالت عليه منذ لحظة الميلاد حتى وقت الإجابة، وهو المدى الذي تقاس به- خطأ- خبرات الإنسان وتجاربه، كما يُحسب عليه- تبعاً لذلك- محصّلة من الفكر والقدرة.

والإجابة على السؤال لا يُقنع السائل في أحوال كثيرة، حين يقع في إحساسه أن المجيب أسَنّ من عدد الأيام التي ذكرها أو أحدث منها. والأمر في هذا التحديد يرجع إلى مظهر تقاسيم الوجه، وبالتالي إلى الخبرات التي رسمت هذا المظهر، والأحداث التي شكلت لمساته.

وعلى الرغم من أن هذه الإجابة لا تؤدي- دائماً- الغرض المقصود منها، فإن السؤال لا يزال قائماً على الألسن من حين إلى حين، ليثير موجات متتابعة من التساؤل والإستنكار ثم موجات تليها من تأكيد الإجابة وتبريرها- تبعاً لظروف الحال- برد الأمر إلى وطأة الأحداث التي عبرها الفرد، أو- في الجانب الآخر- ببيان

إستحقاقه بهذه الأحداث، وعدم الإعتداد بما تكون عليه من جسامة الأثر.

وأياً ما كان السؤال وإجابته، فإن ثمة نتيجة هامة تسفر عن ذاتها خلال الحلقات المتصلة بين مظهر الإنسان وآثار الأحداث على هذا المظهر. مؤداها ان العمر الفردي لا يقاس بالأيام، كما وأن الفكر لا يُحسب بالوقت، والكفاية لا تقدر بالساعة.

فلو أن وجود الإنسان أمر يسهل بالقياس والحساب تحديده تحديداً ثابتاً لا خلاف فيه، لكان شأنه في ذلك شأن الشيء يُختلف إزاءه فيُنسب إلى المقياس. لكن الواقع غير ذلك، فالإنسان ذاتي؛ بمعنى أن كل فرد من البشر يختلف عن غيره إختلافاً يسيراً أو كثيراً، حتى ليُقال أن كل فرد نسيج وحده لا يشاركه في طبيعة كيانه أحد.

وينبني على استقلال كل فرد بكيان خاص، أن ينفرد بطابع ذاتي في عبور الحياة فاعلاً ومنفعلاً، فبينما يُفْرط البعض في إيجابيته فيعبر الحياة بإعتداد وثقة ويؤثر كل ما يحيط به ثم يترك طابعه على كل شيء، يُفرِّط البعض الآخر في هذه الإيجابية فيؤثر عليها سلبية ساكنة ويترك الحياة تعبر عليه دون عناية بشأنه أو اكتراث به.

وبينما يفضّل البعض أن يتحكم في الأوتار التي تنبعث منها أنغام حياته، فيحدث توافقاً فيما بينها ثم يستخلص لنفسه إيقاعاً يهيىء نوعاً من الإنسجام بينه وبين الأنغام المحيطة به؛ يفضل البعض الآخر أن يترك هذه الأوتار وشأنها فلا هو موفق بينها ولا هو متخذ لنفسه أي إيقاع.

وبينما يمتد البعض خارج ذاته رأسياً أو أفقياً تعانق احساساته مشاعر الغير وترتوي منها، ينكمش البعض الآخر داخل ذاته كالقوقعة، لا يعطي ولا يأخذ إلا بقدر ما تفرض عليه الضرورة ذلك.

وبينما يستجيب البعض لأحداث الحياة إستجابة تامة فيجيش منها كيانه وتضطرم بها نفسه ويعيش فيها بكل عصب من إحساسه، ينافر البعض الآخر هذه الأحداث فيقيم بينه وبينها حائلاً من جمود.



تلك أنماط من الناس متناقضة تمثل الأطراف القصيّة للطباع، جانب إلى أقصى اليمين وجانب إلى أقصى اليسار. على أن الأغلب الأعم من الناس وسَطٌ بين ذلك، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

وكيفما كان طابع الفرد، من المتطرفين أو من المتوسطين- فإنه طابع خاص، بمعنى أنه من المتعذر جداً أن يتطابق معه آخر؛ بل إن طابع الشخص نفسه غالباً ما يفارقه شيئاً فشيئاً مع كل حادث يمر به، مما يؤدي بالضرورة إلى إختلاف طابع الفرد على مسار الأحداث.

وتعني مغايرة الفرد للآخرين ومفارقته لذاته، على هذا المفهوم، أن عبوره للحياة أو عبور الحياة عليه- لا يتخذ شكلاً محدداً ولا يلتزم خطاً مستقيماً، بل إن هذا العبور يكون في حركته أشبه بالتيار، يرتفع وينخفض، ويميل ويعوج، متأثراً في ذلك بعوامل كثيرة، كالضغط والحوائل وقوة المقاومة وحال الصدمات وما إليها.

على أن الفرد في كل حادث يمر به وفي كل مسلك يتخذه أو قرار ينتهي إليه إنما يكتسب ما يسمى بالتجربة، وهي حكم خاص بالفرد ونتيجة يستخلصها لنفسه متأثراً في ذلك بالعوامل الكثيرة التي أحاطت بهذا الحكم وأسهمت في تكوين الأحداث التي انتهت به.

ومع الإحالة المتبادلة بين الأحداث التي تقع والأحكام التي تستفاد منها، يرتفع محصل الفرد من الخبرة، على فرض أنه يعرف كيف ومتى وأين يستغل هذه الخبرة.

ومن مجموع أحداث الإنسان وطريقة مجابهتها ومدى إنكماشه فيها أو اندفاعه منها، وكيفية استجابته لها، يتميز طابعه ويتموج على سطح الحياة أو في أعماقها، وهذا ما يطلق عليه عادة لفظ الوجود.



فالوجود- في أبسط دلالة- هو الواقع؛

والوجود الإنساني، هو الواقع الإنساني؛

وكل فكر عُنِي بالوجود الإنساني، فكر وجودي؛

وتاريخ الفكر الإنساني للتردد بين الفكر الوجودي والفكر التجريدي.

فَثَم أفكار تتجه مباشرة إلى الوجود الإنساني، في محاولة لفهم معناه أو تغيير قيمه أو تعديل إتجاهه أو تبسيط صِيَغة أو إثراء وضعه أو إغناء حاله... أو غير ذلك مما يستهدف صميم الوجود.

وثَمّ أفكار أخرى لا تهتم بالوجود الإنساني قدر ما تهتم بالفكر في ذاته، فتعمل على تحديده وتعمل على تجريده؛ ثم تقيم أبنية

متغايرة من الفكر، أكثر ما يراعى فيها دقة التصميم وسلامة الهندسة وشموخ البناء، وبهذا تتفاصل الأبنية بين بعضها البعض، ويستهدف كل منها- في المقام الأول- براعة الصياغة، والقدرة النقدية التي تُظهر ما في الأبنية من أخطاء، ويستغرقها هذا الهدف فلا تفيد الوجود الإنساني إلا بطريق غير مباشر أو بأسلوب محض العفوية.

هذان اتجاهان: أحدهما وجودي، والآخر تجريدي.

والوجودية- على هذا المفهوم- هي الواقعية الإنسانية في أي إتجاه عقلي أو مذهب علمي أو معتقد ديني.

وهي- بالنسبة العامة- كل جهد إنساني يتناول بالشرح والتأصيل وجود الفرد.

وهي- بالنسبة الخاصة- تطلق على الفلسفة الحديثة التي اهتمت بالإنسان نفسه دون الفكر والأشياء.

وتاريخ الوجودية- من ثم- هو العِقد الذي ينتظم جميع الأفكار التي وضعت أو حاولت أن تضع معنى للوجود الإنساني.

وهو موضوع هذا البحث.

الوجود لفظاً

الوجـود لفظاً

من الأمور الهامة في عرض الفكر وتقديره أن تتحدد مفاهيم الألفاظ ومراميها حتى لا تختلط في الأذهان أو تضطرب عند الفهم. ذلك أن المجتمعات الحديثة اضطرت إزاء تنوع المعارف وتشعب العلوم إلى الضغط على مواردها من الألفاظ، في عمليات متتالية من التخريج والتوليد والنحت والإشتقاق، تنشيء بها ألفاظاً جديدة يمكن التعبير بها عن الجديد من المخترعات والناشيء من الاحوال

وإذ كان اللفظ دائماً شحنة التعبير ورمز الفكرة، فإن تحديده تحديداً تاماً أمر لا بد منه حتى تنتقل الفكرة من العقل إلى العقل إنتقالاً واضحاً، بانتقال اللفظ خالصاً من الألفاظ المشابهة والمعاني القريبة، خالصاً من الألفاظ التي اشْتُقَّ منها أو تحول عنها.

اللفظ في اللغات الأوربية:-

ففي اللغات الأوربية، وأغلبها مشتق من اللغة اللاتينية، يفيد لفظ « الوجود » معنى الخروج من الشيء، لأن تلك هي دلالته في هذه اللغة. فأصل اللفظ في اللغة اللاتينية مكون من مقطعين هما Ster, ex والمقطع الأول ex يعني الخروج، بينما يعني المقطع الثاني Ster البقاء في العالم. وهكذا انتقل اللفظ إلى اللغات الأوربية بما يحتويه من شحنة تعبيرية وما يرمز إليه من فكر.

فهو في الإنجليزية: existence ,

(١) كيركجارد، سورين آباي (١٨١٣-١٨٥٥) فيلسوف دانمركي وأديب ولاهوتي وقد نهج في كتاباته نهجا معينا يرى مؤرخو الفلسفة ان الفلسفة الوجودية المعاصرة تبدأ به.

وفي الفرنسية: existence ,

وفي الألمانية: existenz .

وكلها ألفاظ تعني غير ما تعنيه أفعال الكينونة To Be الإنجليزية، être الفرنسية، Sein الألمانية. إذ بينما تعني أفعال الكينونة هذه «وجوداً» عاماً، تعني الألفاظ المشار إليها «وجوداً» خاصاً هو الوجود الذي أصبح موضوع الفلسفات الوجودية الحديثة بالمعنى الذي بداه كيركجارد[1]، باعتباره الشعور بالوجود شعوراً حياً وتحقيق ما فيه.

اللفظ في اللغة العربية:

وقد يكون من الأوفق لسلامة المقارنة بيان معنى لفظ الوجود في اللغة العربية لغة البحث. فلفظ «الوجود» في اللغة العربية يفيد أصلاً معنى الحضور، فيقال إن فلاناً موجود بمعنى أنه حاضر، وهذا اللفظ يقابل- في باب المتناقضات- لفظ الغياب، ويدل على معنى مضاد لمعنى هذا اللفظ تماماً.

وقد نُقل اللفظ إلى معنى آخر هو الكون أو العالم. فأصبح لفظ «الوجود» رمزاً إجتماعياً للكون بكل ما فيه، بإعتبار الكون يفيد دائماً وفي أي مفهوم معنى الحضور، أي المثول وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة. ثم نُقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقصوراً على الكون. ولعل مرد ذلك أن الإنسان كان دائماً- في الفكر البشري- رمزاً للكون ودليلاً على قيامه. ومن جانب آخر فإن المثول وعدم الغياب ينصرفان باديء ذي بدء إلى الفرد حين يُراد إثبات حضوره، ومن ثم يقال إنه موجود.

وهكذا أصبح لفظ «الوجود» في اللغة العربية معنى على الكون من ناحية، وتعبيراً عن عالم الفرد الخاص من ناحية ثانية.

وعندما يُطلق اللفظ فإنه يفيد هذا المعنى، وذلك ما لم يتحدد بما يدل

عليه من سياق الحديث أو يلحق بآخر يخصصه، كأن يقال: الوجود العام دلالة على الكون، والوجود الخاص أو الوجود الفردي دلالة على عالم الفرد. ومن مقارنة اللفظ وماعنيه في اللغة العربية باللغات الأوربية يتضح أن هذه اللغات استعملت ألفاظ existence الانجليزية و existenz الفرنسية، existence الألمانية بمعنى الوجود الفردي أي عالم الفرد الخاص، حتى يظهر الفرق بينه وبين فعل الكينونة في لغات هذه الألفاظ.

★ ★ ★

ويستفاد من ذلك أن لفظ الوجود في اللغة العربية، بدلالته الكلية أو الجزئية، يتضمن نفي الإستغلاق، ويفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الجزئي والكلي أي بين الفرد والعالم. فوجود الفرد، في هذه اللغة، يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد. أما الذات المغلقة التي لا إحالة بينها وبين الوجود الكلي، فهي ذات وهمية لا يمكن أن تكون، وبالتالي لا يمكن أن توجد.

هذا المعنى بذاته هو المستفاد من اللفظ المقابل للفظ الوجود في اللغات الأوربية مع فارق في تسلسل الفهم، إذ بدأ في اللغة العربية بإثبات الحضور أمام الغير، بينما بدأ في اللغات الأوربية ببيان الخروج إلى العالم أو الخروج من الذات؛ وهو فارق قد يكون لطبيعة حياة الأولين أثر فيه؛ إذ من المسلم به أن الفرد العادي في حضارات الشرق الأوسط قديماً كان أكثر من غيره وثوقاً بذاته وإحساساً بوجوده.

أما على غير هذا المعنى فلا يكون ثمة وجود.. بل كينونة وهي الخروج الطبيعي إلى الكون، أو إنية، وهو الوجود المتحقق.

الوجود والكينونة:

والفارق بين الكينونة والوجود أن اللفظ الأول يفيد معنى الخروج إلى

الكون عند الولادة في ذات حية لديها قابلية التفاعل مع هذا الكون وقدراته. فإذا بدأ التفاعل بصورة أو بأخرى بدأ الوجود، وهو من ثم لا بد أن يستمر. وقد تنصرف الكينونة- فضلاً عن ذلك- إلى القوة الذاتية الكاملة، التي فاض عنها الوجود، أي الوجود المطلق؛ وهذا الوجود المطلق يشمل وجود الصورة أو الماهية، أي الوجود الذي لا يتفاعل مع غيره، ولا تسري عليه أوضاع الإحالة المتبادلة بينه وبين الغير. كما يشمل- من جانب آخر- الوجود بالمعنى المقابل، أي الوجود المتفاعل في إستمرار مع كل شيء.

والوجود والانية:

أما الفارق بين الإنية والوجود فهو فارق ما بين المبدأ وتطبيقه، فالإنية في الاصطلاح العربي تعني «الذات» أو «المبدأ الفردي» الذي تتميز به ذات معينة عن غيرها من الذوات، فكأنها تفيد معنى تحقيق الوجود في مرتبة ذاتيه- أو بمعنى أوضح تدل على شخصية الفرد بعد ما تفاعل مع الوجود محققاً ذاته على نمط أو آخر.

الوجود تعبير الحياة

الوجود تعبير الحياة(★)

الوجود، هو ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات.

فالحيوانات والطيور والزواحف والحشرات والنباتات وما إليها تعيش على الأرض بخصائص تكفل دوامها، عن طريق الإستجابة المباشرة إلى إلحاح أجهزة تدفع إلى طلب الطعام والشراب والجنس، وتهيىء للدفاع عن النفس والتشبث بغريزة الحياة.

أما الإنسان فإنه يتميز عن هذه المخلوقات بتعقد جهازه العصبي ورحابة حياته النفسية، مما يجعله غير مغلق أمام الأحداث وغير ساكن.

فنفسيته الرحبة تفجر الأحاسيس ثم تَرْكُمُها شيئاً فشيئاً حتى تنداح معها خارج كيانه في تشوّق إلى الحركة والإنطلاق. ويتلقّف جهازه العصبي هذه الشحنات من الطاقة ثم يُحوْلها إلى وعي يصقل الشعور ويثير الفكر.

ويظل الوعي محتفزاً على الشعور نابضاً في الفكر كما لو كانت ثمة قطع من ظلام يثقل عليها الضغط، حتى يمتد الشعور أو ينطلق الفكر في تعبير عن الذات يفرغ المشاعر ويذيب الأفكار، فإذا بالظلام يتبدد سُدْفَةً بعد سدفة، والثّقل ينزاح حملاً إثر حمل، إزاء نور الوجدان المشرق وسنا التعبير الجديد.

(★) لسهولة المتابعة حجبنا عن النشر في هذا المجال فصلا عن تاريخية الوجود مكانه في السباق قبل هذا الفصل مباشرة، وهو يتضمن تحديد الفارق بين التطور والتاريخ وكيف أن التطور يصدق على أمور الطبيعة التي تندثر معالمها في مراحل التقدم بينما يفيد التاريخ معنى بقاء مراحل التقدم هذه في بناء فكري واحد.

الوجود تعبير جديد:

بهذا يكون الوجود دائماً تعبيراً جديداً في الحياة. غير أن هذا التعبير يختلف من إنسان إلى إنسان، كما أنه اختلف على مدى طريق طويل من الكفاح البشري عبر التاريخ.

وبينما يرجع اختلاف فرد عن آخر إلى الفروق الطبيعية والإجتماعية بين هذا وذاك في تعبير كُلٍّ عن ذاته، يعود الإختلاف على مسار التاريخ البشري إلى تقدم الإنسان- جيلاً بعد جيل- في مدارك الرقي والتقدم، وبالتالي في طرائق التعبير عن الذات.

مناحي التعبير:-

فالإنسان في بدء مدارح الحضارة، يعبّر عن ذاته تعبيراً غير مباشر يظهر فيما يسمى بالفنون التشكيلية كالنحت والرسم والزخرفة. وهو- بذلك- يخلخل الضغط النفسي في إتجاهات فنية ترهف من الحس وتصف بالذوق، دون ان تنقل إلى غيره إحساساته الحقيقية أثناء أداء العمل الفني، أو دافعه إلى هذا العمل وقصده منه.

ثم هو في أول مراقي الحضارة، يعبّر عن ذاته تعبيراً مباشراً. فهو حينذاك يكون قد عَرَف الفنون التعبيرية، ومنها الشعر الذي يعد بالنسبة إليه أهم وسائل التعبير عن ذاته. ومن ثم تنتشر حركته النفسية في القصائد والملاحم تنفّس عن المشاعر من جانب، وتعبّر عن ذاتية الفرد أو المجتمع من جانب آخر. فكأن الفنون التعبيرية عموماً، وعلى الأخص ما أفرغ منها في قوالب الألفاظ، تؤدي دوراً مزدوجاً في الغرض المقصود منها. وهي- فضلاً عن ذلك- تنقل إلى الغير في كثير من الأحوال الإحساسات الحقيقية التي جاشت بها نفس الفنان والنبضات الحية التي فارت منها أفكاره.

والإنسان على مشارف القمم الحضارية يختط لنفسه سبيلين للتعبير عن ذاته. أحدهما سبيل نفسي تنتهجه الفنون المختلفة، وثانيهما سبيل عقلي يهيمن عليه فكره وتقديره.

وهو حينئذ يكون قد عرف التأمل طريقاً يكتنه به ذاته، وعثر على وسيلة يحسن بمقتضاها التعبير عن هذه الذات تعبيراً واضحاً دقيقاً لا يأتية الخلط ولا يؤثر عليه.

تلك هي المراحل المختلفة التي تحدد مناهج وخطوط الصعود الذاتي للإنسان إلى حيث يستشرف تقدمه جيلاً جيلاً ويستطلع نموه فرداً فرداً، وهي جميعاً ترسم للإنسان صورة حقيقة تخالف شتى المخلوقات التي تشاركه المعمورة.

الإنسان وحده هو الذي يحيا، أما المخلوقات الأخرى فإنها تعيش.

والفارق بين مجرد العيش والحياة هو محاولة التعبير عن الذات في أي منحى من مناحي التعبير فنياً كان أو فكرياً، أو التعبير عن الذات تعبيراً متكاملاً في الخلق الشخصي.

الوجود السامي:-

فثم وسيلة راقية للتعبير تعد بالنسبة إلى الوسائل الأخرى أكثرها دلالة على الذاتية وإتصالاً بحركة الواقع. ذلك ان التعبير الدال على الوجود لا يقتصر على فئات من الفنانين وفئات من المفكرين، بما تعنيه كلمتا الفنان والمفكر من تخصص في العمل أو ذيوعه وإنتشاره، بل أن هذا التعبير بصورتيه علم شامل متسرب إلى كل الأفراد. فبينما يوجد من يعبر عن ذاته أو ذات المجتمع في فن ظاهر أو علم ذائع، يوجد- كذلك- من يحيا فنه أو يحيا علمه.

فثم أشخاص كثيرون من أفراد المجتمعات جميعاً، يحيون وجودهم حياة كاملة فيتعمقون الحياة في شريحة منها أو قطاع، ثم يستخلصون لأنفسهم

أحكاماً عامه تتغير وتتبلور داخل المجتمع حتى تأتي على لسان في الحكم الشعبية التي تتردد في الأمثال، أو تنتفض في كيانه على هيئة قصص رمزية وأساطير، أو يتغنى بها وجدانه فيما يُعرف بالتراث الشعبي من الأغاني والألحان « الفولكلور ».

هذه الأمثال والقصص والأساطير والأغاني تعد خلاصات للتعبير الشخصي عن الذات، وهو تعبير يختلف عن التعبيرين الفني والفكري في أنه لا يقتضي تخصص الفرد للتعبير أو الرهبنة في معبده، بل إنه قد يكون نتيجة لإحتكاك دائم مع عجلة الحياة الجارية يولّد برقاً خاطفاً يومض في الذهن ثم ينعكس على القول الدارج فيصبح من تراث الجماعة دون أن يُعرف على وجه التحديد اسم القائل أو الملحن أو الحاكي الأول أو الرمز الذي يتمثل به الناس.

فكأن الوجود الفردي الراقي لا بد أن يتخذ لنفسه مظهراً للتعبير عن ذاته، أو كما يقال عادة لإثبات وجوده. وهذا المظهر يكون في الصورة المحددة مظهراً فنياً أو فكرياً كما يكون في الصورة المثلى مظهراً شخصياً على ما وضح بيانه.

وقد يجمع الوجود التعبير الذاتي إلى جانب التعبير الفني أو الفكري وبذلك يكون قد بلغ شأواً عظيماً من النمو والرقي والإنسانية.(١)

أما الغُفْل من الناس والهَمَل منهم، فإنهم يكتفون بتعبير غيرهم عن الذات البشرية دون أن يكلفوا أنفسهم جهد التعبير أو محاولته. وهم- بذلك- يتفيأون وجود غيرهم حين يصفو ذوقهم من فنه أو يرقى فكرهم من علمة، أو تتوهج حياتهم بقبس منه مَثَلاً حياً وقيمة خالدة.

---

(١) يرى بعض علماء التربية ان الطريقة التي يتبعها الفنان (المَفَنّ) في التعبير عن فنه هي نفس الطريقة التي تتبعها الحياة في التعبير عن ذاتيتها، وأن الحياة الانسانية- مثل الاعمال الفنية- يُحكم عليها بمدى ما لها من قدرة على التعبيرُ وعلى انتشاره.

الوجود في الفكر القديم

الوجود في الفكر القديم

طالما أن الوجود بالمعنى العام يعتبر أسلوباً للحياة، فلا مراء- والأمر كذلك- في أن تكون ثمة مشابهات ومخالفات بين الأسلوب والحياة؛ أو بمعنى آخر، بين الوجود الفردي والوجود العام.

وبمنأى عن محيط الدين من جانب وإطار الأفكار المجردة من جانب آخر، حيث يدور منهاج البحث على لفظ الجبر والإختيار مفهوماً وأثراً، فإنه مما لا شك فيه أن الفرد الواعي في وجوده الحي أو ما شابه ذلك الوجود- يتخذ لنفسه موقفاً إزاء أوضاع الحياة وأفكارها.

وهو يجدد موقفه دائماً في كل حركة أو سكنة، سيان في ذلك أن يكون إيجابياً في سلوكه أم سلبياً، قَبِل الوضع والفكرة أم رفضها.

ذلك أن الحركة والسكنة والقبول والرفض- كلها- تكون مع شيء أو عليه.

فالسكون في هذا الصدد كالحركة، والرفض كالقبول، يحدد المراكز ويخطط المواقف؛ إذ أن السلب إضافة للإيجاب يفترضه ثم ينحية جانباً، أي يعترف به- ولو ضمنا- ثم يعرض عنه، فهو في حقيقته وضع مضاف إلى الوضع الأول.

أما الفرد الغافل، راكد الوجود، شبه الموات: فإن إرتضاءه أو ضاعه وإسقاط جانب الإختيار بما فيه من فحص وتمحيص وتغليب وانتقاء، يعد منه تسليماً بالحال وقبولاً له، طالما في مكنته أن يبدل حالاً بحال- أو يحاول هذا على الأقل- ولم يفعل.

ومفاد ذلك أن ثمة حلقة مفرغة بين الأسلوب والحياة توالي الإحالة بين الإثنين، وتضيف النتائج والخبرات إلى كل جانب، ومن ثم ترفع المُحَصّل وتدفعه على الدوام في مفارقة لوضعه وعلو عليه.

وعلى مدار التاريخ نلاحظ تلك الإحالة بكل ما لها من آثار في تيار الفكر البشري.

فالوجود الحق يحيل إلى الحياة فيضيف إليها ويثريها،

والحياة تحيل إلى الوجود الحق فتضيف إليه وتغنيه...

ومن هذه الإحالة المستمرة تقوم معالم التاريخ وتتوالي شواهد الفكر ويستمر نبض الوجود.

وفيما يلي تتبع للفكر الوجودي- أو لفهم الوجود- قيمه ومعانيه ودلالاته- في الحضارات القديمة[1]

الحضارة المصرية... التي تمثل قطب الرحى للحضارة الإنسانية عامة حضارة الهند... على سبيل المقارنة بالحضارة المصرية ولتبين معالم هذه الحضارة من دراسة أسس غيرها.

حضارة الاغريق... بإعتبارها ميراث الحضارات القديمة كلها وأساس الحضارة الغربية (أو العالمية) المعاصرة.

حضارة الرومان... وهي- على نحو أو آخر- ذات صلة كبيرة بالحضارة الغربية (أو العالمية) المعاصرة؛ وخاصة في مفاهيم الدولة وتقدير البطولة.

الإسرائيلية[2]... كشريعة كانت وما زالت ذات أثر كبير في الفهم

---

(١) يقصد بالحضارات القديمة- في هذا الصدد- كل ما كان قبل القرن العاشر الميلادي وبذلك يدخل فيها الاسم، مع ان البعض يدرجه ضمن العصور الوسطى.

(٢) لا يتم تقويم الفكر على أساس الشريعة ذاتها، بل من خلال الفكر الديني فالدين هو مجموعة =

المسيحي وفي الفكر الإسلامي، وذات صلة بكثير من الأفكار والحضارات.

المسيحية.. وهي الشريعة التي تقوم الحضارة الغربية على أساس منها. والتي تتفاعل مع كل فكر آخر وآي حضارة مغايرة.

الإسلام... الشريعة التي سببت بعث الإنسان وأحدثت حضارة كبرى في العصر الوسيط كانت سبباً- من نواحي كثيرة- للحضارة المعاصرة، فضلاً عن الأثر الكبير الذي ما زال يشعّ في كل حين.

= المبادىء التي يُبَشر بها الرسول أو النبي أو المعلم، والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم هذه المبادىء.. أي طريقة فهم مجتمع معين او المجتمع عامة للدين- وهذا الفهم قد لا يكون- في بعض الحالات- موافقا لصميم الدين.

قدماء المصريين

الأسس الحضارية:

كانت للمصريين القدماء حضارة ضخمة شاملة قامت على الفطرة الأولى ونبعت من وجودهم الذاتي، ثم امتدت على آفاق الحياة وانتشرت عبر الأحداث في قدرة واصالة وتميز.

وإذ كانت هذه الحضارة- في التقدير العادل- أصل الحضارات الأخرى جميعاً، فإن استكناه خصائصها العامة والتقاط نظرتها إلى طبيعة الوجود أمر لا معدى عنه للتتبع التيار الصادق للفكر البشري كله.

وثم ما يعوق الجهد في هذا الصدد، ذلك أن الخط الحضاري للمصريين القدماء يختلف عن كافة الخطوط الحضارية التي سار فيها التقدم الإنساني عبر الأمكنة والأزمنة المختلفة، وعلى الأخص هذا الخط الذي تجري فيه حضارة اليوم. ومفاد التباين بين حضارة المصريين وشتى الحضارات الأخرى أن تظل تلك الحضارة غريبة عن غيرها، خاصة أنه لم يتبع في حفظ أصولها وصيانة سرها ما يتبع في غيرها من حضارات، وإنما غلبت في ذلك طريقة التلقين الفردي، يتوارثها خالفٌ عن سالف، وهو أمر أدى- عندما حل جيل متلاف- إلى تبديد الأصول مع كل عقل ذهب إلى طي السر في النفوس الثاوية.

وليس من بد، مع تقدير ذلك، أن يستقصي الفكر جوانبه أو يستبطن ذاته ليصل إلى تلك الأسس التي نهض عليها الوجود المصري ثم شكل بها وعي التاريخ.

فطرة الحضارة:-

وأظهر ما يُلاحظ في هذا المجال ما سبق به البيان من أن حضارة المصريين قامت على الفطرة الأولى للبشرية. ومن ثم كانت- دون باقي الحضارات- أقربها إلى البداهة وأبعدها عن التعقيد.

لقد بدأ نمو الحضارة المصرية في عصور موغلة في القدم تكاد أن تتماس مع عهد الإنسان البدائي. ثم نمت شيئاً فشيئاً خلال نمو الذات البشرية على ضفاف النيل حتى بلغت شأواً عالياً من التقدم في شكل مدنيّة راقية ضمت فروع الحياة كافة.

وكانت هذه الدوحة الحضارية تعود إلى أصل واحد بَدَأَ به الإنبثاق الأول. ومما لا شك فيه أن هذا الإنبثاق- في مهد الإنسانية وطفولة البشر- كان وليد مجاهدة شديدة للفجاجة الذاتية ومعاناة فذة للظلام النفسي.

ولا بد أن كانت لدى المصريين الأُول خصائص فطرية راقية تفاعلت مع الظروف الطبيعية والأوضاع الإجتماعية، فظهرت بها ذاتية مميزة سبقت بنموها التاريخ، فلم يلحظ عليها المراحل، بل رآها مكتملة النماء.

ومما ساعد على نقاء هذه الفطرة وعزلها عن العوامل المجتلبة أن الطبيعة- كما لو كانت تعني التجربة- عملت على إنعزال وادي النيل بعيداً عن الهجرات الجماعة والغزو الأجنبي فترة تربو على ثلاث آلاف عام كانت كافية لظهور الذاتية الفردية والإجتماعية ثم استقرارها على الملامح الثابتة التي عُرفت بها فيما بعد.

وفي هذه العزلة بشقيها لم يحدث للفكر المصري أَيّ تلاقح أو تداخل مع فكر آخر، ولا حدث بينه وبين غيره تجاوب قط، وبذا ظل في كل مناحية على صفاء الفطرة السليمة ونقاء الذات الواعية.

وحدة الحضارة: -

ومن جماع هاتين الخاصيتين كان الفهم المصري عموماً يتسم بوحدة بسيطة تعلو على التجزىء والتركيب وترقى عن التخصيص والتعميم. لقد كان هذا الفهم- في التعبير الوضعي- تَمَيّزاً من وعي خاص لا يُجرد الفكر ولا يُغلّب العمل، وإنما يرى الواقع في مجال الفهم نَسَقاً مُوَحَّداً لم يحلله إنكسار الأدراك إلى أفكار الطيف. ومفاد ذلك أن واقع الأمر لم يكن في حضارة المصريين القدماء متحللاً إلى شظايا متناثرة من أَجَم الفكر بدعوى التمعن أو زعم التخصص، لكنه كان طوال مسرى الحضارة- وحتى الفهم الفردي- وحدة واحدة لا يثلمها قصور ولا يشتتها تجزىء فكأنما كان لب هذا الفهم في أصالته أشبه ما يكون بالضوء قبل أن تكسره السحب إلى عديد من ألوان الطيف المعروفة.

الوعي الذاتي:-

ولا غرو كانت بساطة الفهم هذه سبباً في تركيز الجهد الإنساني على بؤرة واحدة بدلاً من تبديده في مناخ شتى. وكان الطبيعي مع صحو الفكرة وشدة الحيوية أن تكون البؤرة ذات الإنسان. ومن هنا بدأ صراع المصري مع نفسه استخلاصاً لذاته. وخلال المجاهدة الشديدة والمعاناة الدائمة خلص للمصري وجود راق عرم، شديد الإحساس بطبيعته وقدراته.

على أن الأمور لم تصل إلى هذه النتائج إلا بعد أن عَبَرت الواقع في تجارب فردية وجماعية، اتخذت في النهاية مسلك الخبرات التي امتصتها عوامل الوراِثة الطبيعية والإجتماعية ثم ظلت تركُمها على الوجدان جيلا بعد جيل حتى أصبح التجريب طابع الحضارة المصرية.

وربما دق على الفكر الحديث، لفظاً وإدراكاً، أن يحيط بالمعنى المقصود من

التجريب في هذا المفهوم. لكنه- على نحو من التقريب- **يفيد معنى اليقظة والتنبه إلى الواقع الحي، قصد الحصول على نتائج منظمة، تتخذ- مع التأصيل- شكل علم وضعي، نسجه الوجود من واقعه، ولم يفرضه عليه جموح ذهني في صورة علم موضوع.**

واقعية التفكير:

وهكذا تضافرت في الفكر المصري القديم وحدة الفهم مع قواعد التجريب فكانت سبباً في إعتبار الواقع ككل، بداية ونهاية، ومركزاً ومداراً، وسبيلاً وغاية. كما كانت سبباً في تقديره تقديراً كاملاً بوصفه فيضاً ذاتياً للطاقات الخلاقة، ومُجاشاً طبيعياً للتفاعل الحيوي. فمن الواقع الحي في هذا التقدير تفتحت براعم الشخصيات وتجلت المثل والقيم وظهرت القدرات والمواهب، وبالواقع الحي في نتائجه كان المَحكّ وكان الحُكْم.

وبهذا تناسج الشيء ونتيجته، وتوشجت الأمور بأغراضها، وتزاوجت الماديات والمعاني في فهم طبيعي لا إبتسار فيه ولا إعتساف.

نشوء المثل والقيم:

ولقد كان حتماً أن تنشأ لدى المصري خلال كَبَد الصراع قيم موضوعية، ومثل واقعية نتيجة طبيعية لشدة الحساسية الذاتية ووحدة الفهم التجريبي. وذلك أن مسالك الحياة تتنوع وتتعدد قبل أن تلتقي عند الأغراض القريبة والغايات البعيدة، ومن ثم كان الإتفاق على فضل مسلك وسوء آخر منوطاً بالمضار التي قد يلحقها بالغير والمُعَدّل بين الجهد والمكسب ومدى إنتشار الفوائد الناتجة عنه. وبتقدير الأفعال على هذه المعايير افترقت بعضها عن بعض، ثم تميزت، فبان الخير وبان الشر.

ومن تواتر التقدير وثبات الإجماع، ظهرت القيم الخلقية على نحو شعور حاد بالوصاية النفسية كان أكثر وضوحاً في مصر القديمة منه في أي مكان آخر، ثم كانت قوة الإنسان المنظمة في الخارج على شكل دولة وقوة الوعي الذاتي المتفتح بالداخل في صورة محاسبة، سبباً في ظهور الجزاء، ثم إرتباطه بنتائج الأفعال توافقاً مع طبيعة الفهم.

التشخيص الفكري:

وإذ كان وجود المصري واقعاً، وكانت مُثُله كذلك نتاج الواقع، قد صار الواقع على معنى **الوحدة التجريبية هو السمة المميزة للوجود المصري عامة**، بحيث كان من المتعذر على هذا الوجود أن يظهر في غير واقع.

فالمصري القديم لم يكن يفكر في الأرقام والأعداد بعيداً عن الغرض المقصود منها دون أن يحيط فكره بالمسائل المعدودة والأشياء المرقومة. وهو كذلك لم يكن يعرف سرقة بل سارقاً، ولم يتصور فقراً بل رجلاً فقيراً.

وتبعاً لهذا الفهم لم يكن من الممكن تصور مثال للإنسان بنعزل في السماء بعيداً عن مجاله الطبيعي، كما لم يكن من الممكن تمثل صفة تتجرد من الموصوف وتستقل عنه. فالإنسان إنسان بقيامه على الأرض في ظروفه وقدراته ومصيره، مما يعني انه إذا انحرفت أي من هذه ولو قليلاً، أن يصبح مخلوقاً آخر وليس الإنسان. والصفة صفة متى كانت فعلاً أو تصرفاً أيَّد وجهة نظر أو خالفها، فإذا لم تتخذ شكلاً من الواقع لم تكن.

وهكذا كان الواقع في الفهم المصري شيئاً منفرداً مستقلاً بذاته، فلا هو محاكاة لمثل ولا هو محاولة وصول إلى مثل. ومن جانب آخر فإنه ليس فوضى ضاربة وليس آلية محتومة. لقد كان الواقع في حقيقة هذا الفهم- وعلى ما وضح من مفاهيمه- تجربة واعية- تنبع منها المثل والقيم فتتقدس بعضها وتلعن الأخرى، تواؤما أو تنافراً مع طبيعتها الجارية.

على أن ذلك لم يكن جنوحاً عن صحيح الفكر وقويمه تبعاً للمألوف من معاييرنا المعاصرة، تلك التي اعتادت أن تُسقط على الوجود موازين ليست منه، وإنما كان في حقيقته أهم خصائص الخط الحضاري الذي تميزت به مصر القديمة وأوضح الأسس التي نهض عليها بناؤها العقلي. وهو اتجاه لا يعرف غير الواقع أمراً ولا يتخذ إلا الوجود فكراً، ثم لا يزيد هذا أو ذاك إلا بطبيعة لفطرة وحاجات الوجود.

طابع الوجود:

وفي الأجيال الأولى لم يكن من الممكن فصل الوجود الفردي عن هذه لأفكار واستقصاء أثرها عليه، لأن هذه الأفكار كانت طبيعته ونتاجه. وعندما استقرت بعد ذلك في الوجدان القومي وأصبحت سمته وطابعه، كان من المحتم ان تتفاعل مع الوجود فرداً وجماعة ثم تشكل له قيمه، وبالتالي منهجه وأسلوبه، فإذا بهذا الوجود في مفهومها يعتبر كذلك تجربة واعية.

وتظهر فكرة التجربة واضحة بشمولها الواسع وأثرها الحتمي، من إسقاطها على الآلهة التي حظيت مدى الإمتداد الحضاري على شعبية واسعة النفوذ لدى الأجيال المتعاقبة في مصر القديمة وهي أوزوريس وإيزيس وحورس.

وتقول الأسطورة أن أوزوريس كان آلهاً حاكماً عندما حقد عليه شقيقه ست، وبمؤامرة خسيسة قضى عليه ثم دفن جثمانه بعيداً. ولما افتقدت إيزيس زوجها أوزوريس وعلمت بنأ مقتله بكت وناحت ثم ظلت تبحث عن جثمانه زمناً حتى عثرت عليه. وبمعاونة إله خاص حملت منه وأنجبت ابنها حورس. وبعد أن شب هذا قامت بينه وبين عمه ست معارك طويلة انتهت باحتكامهما إلى الآلهة. وإذ ذاك عمل حورس على إحياء أوزوريس الذي حوكم أمام الآلهة ثم بُرِّىء. وقضت الآلهة في شأن حورس بأحقيته في عرش والده فصار هو ملك مملكة الأحياء، بينما صار أوزوريس ملكاً لمملكة الموتى «مملكة «الغرب»».

فكأن الفكر المصري لم يستطع أن يتصور سمو الآلهة دون واقع يفيد معنى التجربة ويدل على السبق في إختيار الذات. وبالتجربة وحدها صار أوزوريس مثلاً أعلى للإستقامة «يفعلها ويعيش فيها»، كما أصبحت إيزيس رمزاً للوفاء والإخلاص، وعُدَّ حورس تقيماً ثابتاً للكفاح والنصر.

فما من ذات خيّرة بغير دليل واقع، وما من صفة طيِّبة دون إثبات فعلي. والآلهة التي ارتفعت في الفهم المصري القديم أعلاماً على صفات معينة لم تنشأ كذلك بصفاتها تلك، وإنما أصبحت ولها الصدارة بعد أن أثبتت على نحو من تجريب حادث أنها أهل لهذا الأمر وكفء للبقاء عليه.

فكأنما كانت طبيعة الفكر المصري وحده هي التي أدت إلى تعدد الآلهة- في ديانتهم- مع احساسهم العميق بوجود إله عام يهيمن على الكون كله، ثم كانت هذه الطبيعة ذاتها سبباً في جلاء الآلهة المجربة وظهورها، على حين غام الآله المجرد وبعد، حتى لقد قيل: إن المصري لا يعتقد ولكنه يمسك بيديه.

وفي هذا الفهم المحدد، كان الوجود الفردي واضحاً وكانت المثل والقيم ظاهرة ثابتة. وكان المفهوم أن هذا الوجود تجربة تُبتلى بها الروح في حياة أرضية تصبح فيها بالظروف والقدرة والمصير إنساناً، وعليها في هذه الحياة- خلال صراع دائم- أن تبين مدى صلاحيتها، وبالتالي ما إذا كانت تستحق على ما فعلت ثواباً أو عقاباً... تماماً كما حدث مع المُثُل المقصودة بأوزوريس وإيزيس وحورس وست.

الجزء الأخروي:

وسواء كانت فكرة الجزء الأخروي فيض إحساس بحقيقة الحال أو كانت- في تقدير آخر- خَلْقاً غير شعوري للقيم الخاصة، فإنها- فضلاً عن دلالة الوصاية النفسية والنضج الذاتي- تعتبر الشق المتمم للتجربة، وبها كان ميزان

الوجود وضابطه. ذلك أن ما يجد وجوداً ما من ظروف وقدرة ومصير يختلف عما يجد وجوداً غيره اختلافاً يسيراً أو كثيراً. يضاف إلى هذا أن الأرواح التي تتعرض للتجربة- بلا شك- وحتى يكون للتجربة معنى ومغزى- تمثل طاقات مختلفة ومستويات متفاوتة. ومن هذا السبب وذاك لا بد أن تتباين وجهات النظر إلى المثل والقيم وتقديرها الطبيعي، بالنظر إلى المصلحة الفردية وتحقيق الرغائب الخاصة. ومن ناحية أخرى، فإن منطق التبرير الذي لا بد أن ينبت على الجموح النفسي ومقدرة الإنسان على ستر بعض أفعاله، يتضافران معاً ليبعداه عن قبلة المجموع. وليس من سبيل إلى الزام الجميع منهجاً موحداً يحقق صالح الفرد وصوالح الجماعة إلا بَردّ أفعالهم إلى سلطة علياً تقومها تقيماً صحيحاً بغير أن يعرف الإنسان سبيلاً إلى المواربة منها.

معالم الوجود:

وليست الخطوة التالية في هذا التفكير الواقعي غير أمر واحد، ان يستقر سلطان الضمير على صائب الحكم، إن لم يكن وعياً أو اقتناعاً فرهبة أو رغبة، حتى يصبح بالثبات والتحديد ميزان الإله في تقدير أفعال الغير، ومن هنا أُجرى على لسان الميت عند حسابه تعبير يفيد هذا المعنى، يقرر بمقتضاه- زَهْواً- أنه «موازين رع» التي بها يزن الصدق (أو الإستقامة).

وكان الجزاء على هذا الأمر خلود النفس في حياة أبدية. ثم كان الأكثر من ذلك إمكان صيرورة الفرد إلَهاً في عالم الموتى كما هو شأن أوزوريس، إذ جاء في كتاب الموتى «أما من يأتي إلى قضاة الموتى مبرءاً من كل ذنب فسيكون مثل إله ويسير حراً طليقاً كسادة الأبدية».

وإذ كان الظن في الفكر المصري أن الميت سوف يصحو ثانية على نحو ما بُعث أوزوريس للحياة من جديد، لا على شكل شبح خيالي وإنما في بعث

مجسد، فقد كان الخلود هو جزاء التقوى، وهو إشباع حقيقي لرغبة النفس في التغلب على الموت وطموحها إلى الخلود والبقاء.

وعلى عكس الإنسان ثابت الميزان وجزائه، يكون هذا الذي تضطرب موازينه حين يسيطر عليه الهوى وتتغلب الأثرة فيتحول إلى كاره للبشر تجد فيه عدم العدالة الإجتماعية تعبيراً لها في صورة إنسان استبد به اليأس، يدل بمسلكه على يأسه وأسبابه.

فكان الفكر المصري القديم- في استيعاب للواقع وإدراك لمعنى الوجود- قد حدد الهدف والمعالم، ثم ثبَّتها على دعائم واضحة تتسم مع فكرة التجريبي.

فهو لم ير إلَهاً مجرداً وإنما آلهه واقعية، ولم يعرف عدالة وفساداً باللفظ ولكنه عرف مجتمعاً عادلاً ومجتمعاً فاسداً.

وبينما كان أوزوريس- بيقين التجربة- مثالاً للخير والحق، كان مثال الشر والضلال «ست» شقيق أوزوريس الذي افتأت على حقه وتآمر عليه. وكان الفرد في خضم هذا الفكر وبالنظر إلى فعله وتصرفه إما «أوزوريس» الحق الخير، وإما «ست» الشرير الضال.

وبهذه الواقعية الحادة لم يكن من الممكن أن يتساءل إنسان: ما الحق وما الشر؟ مثلما حدث فيما بعد- بعد أربعين قرناً من ظهور هذه الأفكار- حين وقف السيد المسيح أمام الحاكم الروماني يقرر أنه جاء يشهد للحق فسأله هذا في إستنكار: وما هو الحق؟.

إن الحق- في الفهم المصري- كان فعل أوزوريس، والباطل كان فعل ست، والإنسان بين الاثنين حر في إختيار ما يريد، مع اليقين التام بأن «الحق يبقى والباطل يزهق» هذا إلى فناء وذاك إلى خلود»

أثر الوجود:-

والفارق بين هذا الفكر وغيره ليس مما يمكن التجاوز عنه، بل انه فارق أساسي بعيد الشقة، يؤدي في النتائج إلى آثار غائرة تكاد من شدة التفاوت أن تُعَدّ مَفْرق نوع إنساني عن نوع آخر، لكل منهما خصائصه ممثلة في الوجود العام وفي الوجود الفردي على حد سواء.

ويكفي لتصور هذا المعنى أن ندرك مدى غرابة الأثر المدني والحضاري للمصريين القدماء عن فهمنا المعاصر برغم ما بذله هذا الفهم ويبذله للتعرف على الأسس المدنية والأصول الحضارية في شتى العصور. أما في الجانب الإنساني فإن تصور المعنى يقتضي تصور بناء فكري يقوم على غير الأسس التي تشيد البناء الفكري للحضارات المختلفة، وعلى الأخص حضارة العصر الحديث.

لقد كان المصري القديم- خلافاً لغيره في الحضارات الأخرى ونتيجة لذاتية مفاهيمه- يبني وجوده على الإستمرار الطّلِق في تقدير يؤمن بانبثاق الحياة من الحياة وطفور الوجود من الوجود- بمعنى اعتباره كواقع متكامل خلية فعالة في مجالي الكون، يجري بها تياره الحيوي، منذ وجوده حتى منتهاه، في مسئولية تامة ووعي مطلق.

وكان هذا الإيمان سبباً أو نتيجة للإيمان بل الإله أصل كل شيء وإن كل شيء صدر عنه. فالآلهة الواقعة صدرت عنه أولاً، ثم بعد ذلك خرجت الأشياء منها، الماء من أعضاء أوزوريس، والهواء من أعضاء أمون، واللبن من أعضاء حاتور... وهكذا. وعلى هذا النسق، يصدر الوجود الفردي عن الإله، ثم تنبثق منه الحياة الدنيا ثم تنفجر منه حياة أخرى... تباعاً تباعاً، في فيوض ذاتية متتالية.

غاية الوجود:

وهكذا انفتح الوجود الفردي فلم يعد مغلقاً على صاحبه يدور به- إن صعوداً وإن هبوطاً- على لولب الحياة الدنيا، ثم يلحقه العدم فيتبدد بلا أثر ولا عودة. لقد كان الوجود عند قدماء المصريين ونتيجة لحضارتهم الحية، وجوداً ممتداً إلى ما لا نهاية، يبدأ فيما قبل الحياة، ثم يمر في وهْدَة الحياة بعد ذلك، ثم يتابع سيره إلى ما بعد الحياة، خلال حيوات متعددة، تنتهي به جميعاً إلى مجازاته عن التجربة- إن ثواباً إذا أفلح فيها، وإن عقاباً إذا فشل.

وبهذا يكون المصريون أول من عرف الخلود وأَصّلة بفطرة سليمة، كما كانوا كذلك أول من جعل للجزاء الأخروي حكمه سامية، ثم تمثلوا كيفية الجزاء- على عدل التقدير- في جنة النعيم أو في نار الجحيم.

ولم يكن بُدّ أمام هذه الأفكار، أن يزدهر الوجود الفردي- وهو في تقديرها تجربة واعية- فإذا به يصبح جهداً دائماً إلى حياة أفضل ومن ثم إلى نعيم الخلود، ولم يلبث هذا الوجود أن أصبح يُعدّ نفسه للجزاء عن التجربة بإعتباره غاية، فتحول بكل جهده ونشاطه إلى الإعداد لذلك، وإذا بأجمل أثاره وأرقى علومه وفنونه ترصد لهذا الغرض حيث أقيمت الأهرام والتماثيل والمعابد.

وسواء أكانت هذه الأفكار حقائق واقعة أم كانت وهماً وتخيلاً، فقد كان من شأنها أن ازدهر الوجود- وحسبها أن كان ذلك. فما إن رسخت في الوجدان المصري حتى تَجَذَّر عليها الوجود وتفرع، فكانت- في حد ذاتها- كافية لكي ترسم للوجود طريقه، من ثم تعين معالم هذا الطريق. ولهذا لم تتناول ديانة قدماء المصريين تحديد بيان بالأخلاق المرجوة أو رسم نهج للفضائل المطلوبة، اكتفاء بآثار فكرة التجربة وانعكاساتها على الوجود الفردي، وما يؤدي إليه ذلك من ترك الحرية للفرد كيما يعاني التجربة لما

يتراءى له، فيعبر الحياة على أي مركب يشاء، طالما تحمل مسئولية الإختيار كاملة بكل ما فيها من التبعة والنتائج.

الوجود الراشد:

وآخر حلقات سلاسة الفهم وطلاقة الوجود تلك أن وثب الوجدان أن المصري وثبته العظيمة، حيث جمع في صدق الفطرة وضبط الحضارة بين الإنسان وإلهه في ذات الفرد، فشعّ وجدانه بقيمة سامية تفيد معنى السيادة النفسية وتنبىء عن رشد الوجود.

لقد أصبح هذا الوجود منطوياً على نبع النور وفيض الحياة، حين انتهى إلى أن الإله يسكن في النفس، وإن «قلب الإنسان إلهه» وهو تقدير يركز- غير ما سبق- معنيين على أبلغ درجة من الأهمية.

الأول: ان الضمير الفردي يتكون من صفات الإله ويتشكل بأحكامه، بما يتعين معه على الإنسان أن يجَابِه نفسه في كل حين ليحدد صفات الإله فيه، ثم يقوّم على الأحكام ضميره.

الثاني: أن الإله ليس زوبعة حول الإنسان تهدده بعَصْف كيانه وقَصْف حياته، إنما هو سكن وهدوء يقر داخل النفس ويكمن فيها، حيث يبدأ الوجود الفردي محاولته بكل قدرات الإله لديه.

ولا شك أن هذا الفكر، بمفهومه المباشر وغير المباشر، كان رفعاً من شأن الجسد وإعلاء لوجود الإنسان، خاصة عندما عرف هذا الوجود حقيقة ذاتية، ثم أوجز التعبير عن ذلك في جمل بسيطة وضعت الإله داخل النفس وادعاً، فحتمت على الفرد أن يبذل جهداً لفهم ذاته، والوصول إلى مكمن الإله فيه؛ كما حتمت عليه كذلك أن يبدأ الوجود من نفسه هو، ثم ينتشر به- بعد هذا- إلى ما يريد ويبغي، حاملاً بين جنبيه ميزان الحق والهداية ممثلاً في روح الإله.

وبهذا اكتمل القوام الفكري لدى المصريين. فأضاف إلى فكرة التجربة حرية الإنسان وضميره؛ ثم لم يتركه فيها وحده، بل وضع قوى الإله معه، يبدأ منها ثم يسير معها ثم يرتفع بها. فإن حاد عن هذا السبيل فقد جَانَب الحق وَتَنكّب سواء الحياة.

عوامل الردة:

وإذ كانت أسباب الإرتفاع والعظمة هي بذاتها أسباب الإنهيار والضعة، عند غَفْو النفس أو كَبْو الضمير، فقد كان من الطبيعي أن تنطوي الحضارة المصرية- شأن كل نمو- على عناصر الوهن والموات.

ولقد سلف بيان أسباب الوثوب المصري إلى قمم الإرتفاع الحضاري والعظمة الذاتية، وهي أساب تؤدي تطبيقاً للقاعدة المنوه عنها إلى إنحدار وضعه إذا ما تغير اللون أو تبدل المجرى، كأن تحل بدل الغايات العالية مقاصد دنيئة أو تصبح الشدة النفسية فتوراً وإستسلاماً.

ولما كانت مسببات الحضارة المصرية تجمل في انفتاح الوجود الفردي بما يجعل منه كمال الحرية ومحض الطلاقة، فقد كان من المتعين أن تثبت الإرادة الذاتية عند هذه الحدود العليا حتى تظل الحضارة على ما هي عليه من تفتح. غير أن ذلك كان يكلّف بعض الناس فوق ما يطيقون، لأنه كان يفرض عليهم مئونة فهم الذات وعرفان النفس، ثم يفرض عليهم بعد ذلك مسئولية التحديد ومشقة الإختيار وتبعة التصرف. ومن هنا يتضح أن الحضارة المصرية تجاوزت الرشد الإنساني وعبرت النضج الوجودي بجهد كان يتطلب حشد الملكات النفسية كلها في سيطرة ذاتية تقودها إلى الخير الشخصي والجماعي، وهو أمر يقصر عنه جهد البعض ويكل البعض الآخر دونه أو يعرض عنه لأسباب تختلف من شخص لآخر وتتفاوت بين هذا وذاك، تبعاً لإختلاف الجبلات والرغبات من جانب، وتباين الروح الفردية والجماعية من جانب آخر.

وثم ما أدى إلى هذا التخلف ضرورة من واقع الحياة وهو أن الإستقرار الحضاري لا بد مستو على شكل مدنية تهيىء للفرد سبل العيش وتسهل له أمر القياد. وفي هذا الترف تَمّحي وسائل الكفاح وتذوب الصلابة الفردية فتتحجر الأوضاع ويتغلف الشكل فيها على اللب والجوهر، وبذا تطفو على سطح المعارف حواشي الفكر وتزدهر العرافة والكهانة والسحر بوصفها أهون السبل أمام الضعيف الخامل. فما أسهل أن يضمّخ الإنسان نفسه بالدم بدلاً من أن يطّهر ذاته من الحقد والتنافس، وأن يأكل لقيمة خبز أو يشرب كأس سائل مدعياً أنه قد امتص الطهر والقداسة، وأن يفضل تقديم القوانين على تقديم القلب، وان يظهر التمائم ويستبقي النفس الإمارة بالسوء مستقرة في ذاته.

وعندما تصل الأمور إلى هذا الحد، وقد وصلت بالفعل خلال التاريخ المصري بصور فردية بعض فتواته وصور جماعية في بعضها الآخر، ينغلق الوجود الفردي. فطالما كان في مقدور الفرد أن يشتري الآخرة بتميمة أو ينال الرضا والمثوبة بوساطة الكاهن، فإن فرائض الحياة النظيفة الكادحة تصبح عبئاً لا محل له ولا موضع. وكان ذلك ما انتهى إليه الأمر لدى بعض الأجيال في مصر القديمة وعلى الأخص تلك الأجيال المتأخرة منها، فكان إشارة المنحدر وبداية النهاية.

وشيئاً فشيئاً ذوت الفورة وخمد الوهج، فضيع الخلف أمجاد السلف وبانت من مسرح التاريخ أول حضارة فهمت معنى الوجود - فرداً وجماعة - ثم عملت على فتحه من جوانب الحياة ومن جانب الله.

الهند

قامت بجانب حضارة قدماء المصريين حضارات أخرى لها مفاهيم في الوجود لم تكن بمثل وضوح أفكار المصريين وسموها، ولا كانت بمثل ما هي عليه من حسم.

وإذا ما عَنّ لنا أن نتبين بعض هذه الأفكار- على سبيل المقارنة- واستجلاء لفكرة الوجود في الفكر القديم- لزمت الإشارة إلى الفكر الهندي بإعتباره من أهم الأفكار التي تعالج الوجود الإنساني. وهذا الفكر لا يعد من الفكر القديم فحسب بل إنه فكر مستمر حتى العصر الحالي، فالهنود عاشوا وما زالوا- إلى درجة كبيرة- يعيشون في عالم لا يكاد يتغير فيه شيء من عادات وأخلاق وعقائد، حتى ليوشك العقل الهندي ألا يفكر في تقدم قط.

والوجود في هذا الفكر يرتكز على فكرتين وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح.

وحدة الوجود:

ففي مفهوم الفكر الهندي أن أساس النظر إلى الوجود هو أنه وحدة واحدة، وأن الإنسان جزء من كل مختلط به؛ أو على التشبيه المادي، قطرة من مياه بحر زاخر. والكون ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي الأساسي، الشمس والقمر وجميع جهات العالم وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لهذا الوجود المحيط المطلق.

والحياة كلها أشكال للقوة الوحيدة الأصيلة– والجبال والبحار والأنهار وغيرها تَفَجّر من الروح المحيط الذي يستقر في سائر الأشياء.

وعلى ذلك، وبحسب وحدة الوجود التامة، فإن الإنسان والحيوان والجماد وما عداهم ليسوا غير عناصر متساوية في تكوين الوجود وتلوين صورته. لهذا كان الفرد– في هذا الفكر– يحسب أن ثمة رابطة من قرابة تتخلل الأشياء جميعاً بما في ذلك كيانه هو، ويؤمن بالإعتقاد بأن كل ما في هذا الوجود ينطوي على الروح بداخله.

من هذا الفهم يعبد الهندي كل شيء ويقدس كل كائن وتمتلىء حياته بالعديد من الآلهة التي تجسد كل قوة وتجسم أي قانون. فالعقل العاطل من التفكير في المجرد غير المشخص أيسر عليه أن يدرك الأشخاص من أن يعقل القوى، وأن يفهم الإرادات من أن يتصور القوانين.

والظن عند الهندي أن حواسنا البشرية لا ترى من الحوادث التي تدركها سوى ظاهرها، وهو يعتقد أن وراء هذه الظواهر كائنات روحية لا حصر لعددها ولا يمكن إدراكها بالحواس بل فهمها بالعقل... وقد انبنى على ذلك أن يحاول الفرد إذا ما أراد الإرتقاء بوجوده أن يتلمس الوشائج بينه وبين ما عداه من خَلْق، وأن يجعل من عبادة غيره وسيلة لإدراك الكائنات في نفسه وإدراك نفسه في الكائنـات، على تقدير أن من يصل إلى مثل هذا الإدراك لن يصبه شيء من القلق أو الوهم، لأنه يكون إذ ذاك قد أذاب كيانه في الكون.

والنجاح الكامل في هذا التقدير أن يتلاشى الوجود الفردي في الوجود العام، بما يحقق المبدأ الأول، وهو وحدة الوجود، ويعيد سيرته. وسبيل ذلك قهر الرغبات والنوازع بحيث لا تعود تسيطر على وجود الفرد أو تتحكم فيه. ومن ثم يغيب ضمير المتكلم «أنا» عن أفكاره الخاصة، فيصل إلى الحكمة العليا المُعَبّر عنها باللفظ الهندي «النرڤانا» وهي صفاء الروح.

فالنرڤانا لا تعني الفناء، وإنما تفيد تلاشي الأغراض الشخصية التي تجعل الحياة بحكم ضرورة المطالب- دناءة وذلة وهوانا.

تناسخ أُرواح:

فميل الفرد إلى الدنيا وزخرفها يستلزم إرادة الحياة على نحو معين، والإرادة تستلزم الفعل في هذا الجسد، وإن لم يصلح هذا الجسد ففي جسد غيره. ذلك أن الميول قد خُلِقَتْ لتُسْتَوفَى، وإذا لم تُسْتَوف لم ينج الإنسان من تكرار المولد حياة بعد حياة، حتى إذا ما اكتملت الميول ولم يبق للإنسان شهوة ما، ثم أزيلت الديون فلم يرتكب إثماً يجازى عليه ولم يقم بحسنة تستوجب المثوبة، نجت روحه وتخلصت من تكرار المولد وامتزجت بالقوى العلي للكون، سواء كان الإكتمال في جسد واحد أم في أجساد متعددة.

فرغبات الإنسان وأفعاله- في حيوات سابقة أو في حياته الحالية تشكل ما يسمى بقانون الجزاء «الكارما» وهو قانون صارم عادل ليس لأحد أن يتخلص منه، ولا يمكن الفكاك من نتائج الأفعال وآثار الرغبات إلا بالأغراض عن كل فعل- خَيِّر أو سيىء- وإماتة الرغبات والشهوات؛ وبهذا تصبح السلبية والزهد وسائل يتخلص بها من دنيا المادة لينتظم في عالم الروح.

الأثر الوجودي:

ويؤدي هذا الفكر- بمحوريه- إلى فتح الوجود ظاهرياً إلى الجوهر القدسي، وغلقه حقيقة دون أي وصول من خلال الفعل وبوعي الإرادة.

ففي هذا الفكر لا توجد ذاتية للفرد. فهو- من جانب- مختلط بكل ما حوله متوشج بقوى كثيرة لا يجوز له أن ينفصل عنها أو يتجرد منها. وهو- من جانب آخر- مرتبط بقانون «الكارما» لا يستطيع أن يتحلل منه أو يتغلب على مصيره إلا إذا أطفأ في نفسه أي شهوة أو غرض وأبطل أي فعل

وأي تصرف حتى ولو كان خيِّراً حسناً، لكي لا يعود إلى الحياة ليثاب على ما فعل إن كان خيراً أو يجازى على ما اقترف ان كان سوءاً. فالكارما قَدَرٌ صارم لإفكاك منه إلا بالعزوف عن الحياة والإعراض عن العمل.

وهكذا يؤدي الفكر بمحوريه إلى تلاشي الذاتية الفردية وغياب الإحساس بالوجود الفردي. **فهذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا من خلال ذاتية طَلِقَة وإرادة واعية وعمل متواصل وكفاح مستمر يؤدي إلى الإحساس العالي بالوجود والدأب السامي على رفعه والفعْل الراقي لفتحه من كل جانب، إلى الحياة ذاتها وإلى الله سبحانه وتعالى.**

مفارق الأفكار:-

ولا مشاحة في أن هذا الفكر قد رقي- في بعض الحالات- بالوجود الفردي، لكنه لم يؤدِّ إلى ذلك في كل الحالات وعلى وجه الإطلاق. فأساس الفكر الهندي هو ضرورة الإمتزاج باللانهائي والإمتناع عن أي عمل. ومؤدي هذا الفكر أن ينتهي إلى إيجاد رغبة كاملة في اكتناه غير المحسوس والإختلاط به مما يهبط بقيمة الوجود حين يتبدد في كل شيء ولا يتحدد في ذاته أو من خلال التعالي بطبيعته.

هذا فضلاً عن أنه انحرف في فهم التناسخ فإذا به يعتقد أنه قدر راسخ لافكاك منه، ولا فائدة من محاولة تجاوزه والوصول إلى حال أرقى أو وضع أسمى إلا بالسكون عن الحركة وإبطال أي فعل.

وبذلك جاز أن تكون حالات انفتاح الوجود وهما، كما جاز أن تكون انفلاتاً من شباك هذا الفكر الصارم في غلق منافذ الوجود.

وفي أغلب الحالات انغلق الوجود- بهذا الفكر- ولم ينفتح انفتاحاً حقيقياً من خلال الذات الواعية والإرادة الحرة والإدراك السليم لمعنى الوجود الفردي والوجود العام.

الإغريق

البيئة الفكرية:

اتخذ الوجود عند الإغريق أوضاعاً ومفاهيم أخرى كان من سوء حظ الإنسان ان طبعت وجوده ثم حصرته فلم يستطيع التحرر من ربقتها حتى الآن، إذ صارت النقطة التي تفرعت منها كل مسارات الوجود الفردي المعاصر، وهي بطبيعتها مسارات مغلقة.

لقد كان الإغريق أهل نظر، عاطلين- بصفة غالبة- عن العمل اليدوي وفنونه، ومن ثم راجت لديهم صناعة الكلام.

وقبل أن تبدأ حياتهم الفلسفية التي اشتهروا بها ظهرت ملحمتان من الشعر ونحلة فكرية، مهدت للمناهج الفلسفية سبل الظهور والإنتشار، بما نثرته على مجال الوجود من قيم خالطته حتى صارت من صميم بنائه.

فكرة الجبر:

ففي العصر الهوميري، أنشد هوميروس ملحمته المعروفة بإسم الإلياذة. وقد تمثل هذا القصيد أحلام الإغريق وآمالهم كما تضمن قيمهم الإجتماعية ومثلهم العليا، مما أدى إلى إنزاله في النفوس منزلة عالية حتى صار كتاباً مقدساً يحفظه الجميع ويرون فيه أسس العلم وأصل الذات.

وكان أخطر ما في هذا القصيد من أثر وجودي فكرة القضاء والقدر.

ففي كل ما قَصّ من أحداث برز إيمان صارم بخضوعها إلى ضرورة ثابتة تحكم الأفعال والنتائج وتسري على الناس والآلهة.

ومؤدى ذلك خضوع كل وجود إلى جبرية لازمة مهما تحركت إرادته في نطاق الإختيار الممكن، ومهما حاول تفادي مصيره المحتوم.

الخلود الجسدي:

وتلا ذلك ظهور الشاعر هزيود وقصيده المعروف باسم الأيام والأعمال، وهو قصيد كان له في الفكر الإغريقي أثر كبير.

وكان أظهر ما في هذا القصيد من أثر وجودي قصر الخلود على الجسد، فقد توالى على فكرة ثابتة هي أن الآلهة شبيهة بالبشر كل الشبه جسداً وخلقاً وفهماً- غير أنها تتميز بخلود الجسد.

ومفاد ذلك أن الإنسان لا يلتقي بالحياة إلا من خلال الجسد طوال فترة بقائه، بما يعني أن وجوده محدود بداية ونهاية بالميلاد والوفاة، كأنما هو جزيرة صغيرة يحيط بها العدم من كل جانب.

تمايز الروح والجسد:

وأعقب الفكرتين ظهور النحلة الأروفية بقيم شبه دينيه، كانت تدور كلها حول فكرة تمايز بين الروح والجسد، وترى في هذا عقوبة لتلك تكّفر بها عن خطيئة أولى ارتكبها الجنس البشري. إذ اكل التيتان- أصل هذا الجنس- لحم ديونيسوس ابن الاله زيوس فغضب عليها وأحرقهم. ثم خلق جسد الانسان من رماد الحريق ونفحَهُ الروح من طبيعة ديونيسوس الذي عادت اليه الحياة وصار إله الأروفية.

وكان أكثر ما في الفكرة من أثر على الوجود اعتبارها الجسد سجناً

للروح وقبراً طواها نتيجة خطيئة لم يرتكبها بنفسه، ثم افتراض الحياة عجلة يدور عليها الوجود حيناً بعد حين في تناسخ متجدد، إذا لم يستكمل العقوبة المفروضة عليه. ومعنى ذلك أن الوجود الفردي عارض يقهر الروح على نهج الحياة في تذبذب مستمر بين خطيئة الجنس وخلاص الذات.

جماع الأفكار:

وقد كان من شأن جماع هذه الأفكار أن صارت المشكاة التي استنار بها العقل الإغريقي في فلسفته والوجود الفردي في حياته... وكان من شأنها أن تسربت إلى الجنس البشري حين اتخذ من الحضارة الإغريقية أصول علومه وجعل منها أعمدة بنائه الفكري.

وربما أمكن إرجاع جَلّ أصول الفكر الإغريقي إلى أفكار سابقة تضمنتها حضارات أخرى، غير أن الأفكار في هذه الحضارات كانت أقرب إلى التعبير الأدبي ووجهات النظر الخاصة، في حين تميزت لدى الإغريق بثباتها في الكيان الفردي وانطباعها على الوجود في شتى القيم والمثل. ومن هنا برزت أهيمتها بصدد البحث في تاريخ الوجودية.

على أنه حدث بعد رسوخ هذه الأفكار أن بدأت حياة الإغريق الفلسفية. وكان لا بد أن تكون هذه الحياة على موقف من تلك الأفكار، تأييداً وموافقة، أو معارضة ومناهضة.

وفي هذا الحين قامت السوفسطائية كمدرسة ذات أسلوب خاص يؤيد الخطابة ويعلّم الحوار، باعتباره وسيلة تستثير العاطفة بزخرف القول، وتظهر الفكرة من إلحاح الحديث. ولدى هذه المدرسة نشأت نزعة تجميد الإنسان ووضعه أمام قوى الطبيعة في ميزان واحد، فقال بروتا جوراس- أحد عُمدها- إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. وكان يعني بذلك أن الخبرة

البشرية تقابل القوى الكونية- وأن استلهام هذه الخبرة خير من التضرع لتلك القوى.

ومن هذه التعاليم وأمثالها وعلى أثار انكساجوراس- أحد الأئمة- حَلّ العقل الإنساني محل آلهة الاولمب على أساس الشعور العالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الإستقلال المطلق للعقل.

بداية المزالق:-

ولا غرو أن مثل هذا الفكر- في مثل أوانه ذاك- كان فتحاً للإنسانية، خاصة وقد جاء مستقلاً عن الدين غير خاضع لجمود سدنته، إلا أن اتسام السوفسطائية بالجدل وتطوره إلى جدل عقيم- في فترات متأخرة لا ريب- أدى إلى إسقاط ثمراتها من حساب التقدير، خاصة عندما افتقدت منهاجاً سديداً للتقويم الإنساني فحلت اللذة محل التقدير الصائب وبيع المستقبل لقاء لحظة من الحاضر.

معرفة الذات:-

وجاء سقراط معاصراً لمدرسة السوفسطائية فالتقط منهم الكرة ثم استقل بها في ملعب للفكر خاص به، أساسه الجدل الموجه توجيهاً سلبياً إلى هدم الأفكار الخاطئة وتوليد أفكار جديدة أصوب منها. واتخذ سقراط لنفسه شعاراً، جملة قرأها على معبد دلفي «إعرف نفسك».

ولقد قيل أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ولكن من الحق أن يقال إنه وضرابه- على العكس- رفعوا الإنسان إلى السماء حين دعوه لأن يتعرف على نفسه فيرقى بها في معراج جديد من التقدم.

وعلى الرغم من أن السوفسطائية قد أصبحت حتى يومنا هذا علماً على

الجدل العقيم، ومنها اشْتُقت السفسطة إسماً لهذا الجدل، فقد ظل سقراط- أبد الفكر- رمزاً لطلاقة العقل وحريته، وذلك بفضل المنهاج الذي صان به جدله من الاسفاف وحماه من التردي في مهاوي الغرض الوقتي واللذة العابرة.

مثل هذا الحكم الذي انتهت إليه السوفسطائية لا يهدر صواب ما بدأت به، ولا أنها كانت السبب المباشر لظهور سقراط ووضوح منهاجه. لقد كانت هذه المدرسة- وسقراط معها- حدثاً رائعاً في تاريخ الوجود، تفتح معه الكيان بفيض من الثقة لم تغلق دونه الأبواب.

نكسة الذات:

وعندما خلف أفلاطون أستاذه سقراط انتهج منهجاً يغاير منهاجه. فقد فضل الصورة على الواقع، ولم يهتم بالوجود الإنساني مثلما اهتم بماهيته، وبذلك أقام بناء جديداً للفلسفة دوت بين جدرانه كل الصيحات الفلسفية التي اعقبته سواء أيدي ما قاله أو عارضته.

وعلى الرغم من أن أفلاطون التفت بعد ذلك إلى الوجود الإنساني، وفتح له فتحاً عظيماً حيث قال عن الفلسفة «إنها التشبه بالله قدر طاقة البشرية» أي جعل الله هو المثل الأعلى للإنسان؛ على الرغم من ذلك، فإن الدراسات الفلسفية لم تر أفلاطون إلا من جانب البحث في الماهية والصورة أو أصول الأشياء ومثلها، دون أن تطبق هذه الأصول والمثل في نطاق الواقع حيث يكون الوجود الإنساني حقيقة. وبذلك غلب الفهم إلى أن أفلاطون اتجه إلى التركيبات العقلية والأبنية الذهنية التي صارت- فيما بعد- كل التراث الفلسفي.

لقد بدأت الفلسفة، سجل العقل البشري- بعد افلاطون- تبحث فيما وراء الطبيعة أو ما أطلق عليه «ميتافيريقيا» وكان على كل فيلسوف أن يقيم في هذا

المضمار بناء فلسفياً كاملاً ينقض به آراء من سبقوه. ثم يدلي في الفئر بدلوه ليملأها بآراء مُقابلة. ولم يكن من بد أن ينضب البئر ما ظل مفتقراً إلى فيضان الماء الجديد. وبذا انحصر الأخذ والعطاء في نطاق محدود ومجال ضيق ركدت فيه حركة الفكر وانعزلت عن تيار الوجود الدافق.

أثر الفكر الإغريقي:

ولما كانت أصول الفكر الإغريقي- وحدها- هي الأصول الظاهرة والمعروفة لما تلاها من فكر، فقد انبنى عليها هذا الفكر واتخذ منها طريق وجوده، فأدى ذلك إلى انتهاج الوجود البشري في الحضارة الغربية كلها نهجاً واحداً. ثم أدى بالتالي إلى ظهور الطابع الإغريقي على الوجود البشري المعاصر كله حين غابت عن أفق الفكر أية أسس حضارية خلا الفكر الإغريقي، وحين صار هذا الفكر أساساً لحضارة طوت بدورها كل قيم الوجود ثم صارت الحكم الأعلى لمثُله. وفي تقديرنا أن الفكر الإغريقي أساء إلى البشرية إساءة بالغة. لقد غرّها بطلاء براق من الألفاظ وبناء خاوٍ من المعنى ثم ألقى بجهدها كله في دوامات من الجدل الأصم وترك روحها غريباً في أزقة متشابهة من الفهم المغلق.

ومنذ بدأ هذا الفكر في المجال البشري، وحتى الآن، وإلى أن يستطيع الوجود انفلاتاً من إساره البغيض، وهو سبب للفصل بين الإنسان وذاته بما وضع بينهما من متاهة الغربة. وما من طريق مغلق للوجود إلا تأثر بالوصمات العشر التي تركها الطابع الإغريقي على الحضارة الغربية وما يتبع خطاها.

الوصمات العشر:

انتهى الطابع الإغريقي إلى نتاج ينحل في الأفكار التالية:

أولاً: - **لا وحدانية:** فالعقل الذي يتصور الآلهة كثيرة تقيم على قمة جبل الأولمب على الهيئة الآدمية وفي خضوع لسنن محددة لا يستطيعون فيها تأثيراً ولا منها هروباً، لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الوحدانية فيدرك وجود إله واحد، قادر مهيمن بإرادته وليس كمثله شيء.

ثاني: - **سقوط الآلهة:** لا بد أن يؤدي هذا التصور المختل إلى التقليل من شأن فكرة الالوهية وإسقاطها إلى منزلة الإنسان ومستواه، بحيث تشابه في مدلولها شخصيات الشعراء وأخيلة المنشدين، دون القدسية والجلالة.

ثالثاً: - **فصام الذات:**- وتصوير الآلهة على نحو الإنسان يؤدي بالتالي إلى تصورهم يعملون كما يعمل. وإذا كان الظاهر عند ملاحظة فن النحت المزدهر في حضارة الإغريق أن الفنان كان يتخيل الصورة أولاً ثم يحاول- من مادة أمامه- ان يصنع التمثال على غرار ما تصور، فقد انتهى بهم الأمر إلى الإعتقاد بأن الآلهة تصورت مثالاً للإنسان ثم أقامت الواقع على نحوه.

وبهذا انقسمت الذات الإنسانية في الفهم إلى شكل وصورة، واقع ومثال، وجود وماهية. ومؤدى ذلك أن الوجود (أو الواقع أو الشكل) تدهور للماهية (أو المثال أو الصورة) وأنه تال له، ومحاولة مستمرة للوصول إلى حالته، ولات حين وصول، والعمر قصير.

رابعاً: - **الخطيئة والخلاص:** وإذ كان من الضروري أن يكون لتدهور الوجود من الماهية سبب، فقد جرى التصور بأن أصل الجنس البشري قد ارتكب اثماً ألزمه الذنب وأورثه العقوبة. وبذا ابتُني الوجود على الخطيئة واعتبرت الحياة مجرد خلاص. ومفاد ذلك أن الجسد حين سجن الروح تظل فيه حتى تستوفي عقوبتها دون إرادة في الحياة أو الممات.

ومن جانب آخر، إن الإنسان قد يتناسخ مرة بعد مرة إذا لم يوفّ العقوبة ويمحو الذنب.

خامساً: - الحياة جسد: طالما كانت الحياة عقوبة، وكان الجسد هو السجن الذي يتم فيه استيفاؤها، فإن الإنسان لا يمكن أن يلتقي بالحياة إلا في نطاق هذا المعنى وداخل حدوده. بمعنى أن الحياة صدع في البناء الجثماني حسابها الأنفاس المعدودة، فلا يستطيع الإنسان أن يلتقي بها أو يعرفها إلا من خلال الجسد، وفي الوقت الذي يبدأ بالميلاد وينتهي بالوفاة، أما قبل ذلك وبعده فلا شيء على الإطلاق.

سادساً: - الجبر والإختيار: من الطبيعي أن تكون الفكرة المتداعية بعد ذلك هي خضوع الإنسان خضوعاً صارماً إلى قدر أعمى وقضاء غير بصير، لا يعبأ بحقيقة فعله أو طبيعة نواياه، يوزع المقادير بغير عدل ويرسم المصائر دون أصول.

والإنسان في هذا العماء لا يملك حيلة ولا يستطيع شيئاً، ومهما تحركت إرادته في نطاق ما يعتبر إختياراً لأفعاله، فإن القدر لا محالة صائر إلى ما أبرمته الآلهة من قبل وقضت به عليه.

سابعاً: - النظر والعمل: بهذا بطل العمل في الطابع الإغريقي. وما جدواه في تقدير يرى أن العمل لا يفيد شيئاً ولا يغير محتوماً؟ لقد صار العمل في هذا الفهم لصيقاً بالطبقة الدنيا، أما الأَعْلون فلهم النظر وحده دون ما فعل، كي لا تُشَان الذات ولا يُساء إلى الكمال المطلوب.

ومن هنا ضُرِبَ المثل بمن يحضر الألعاب الأولمبية على أنه واحد من ثلاثة، نهاز يقتنصها فرصة ليتجر، ولاعب يرجو السبق والفوز، وناظر يشهد كل ذلك ولا يسهم فيه، وهو الأفضل والأرقى والأكمل.

ثامناً: - تقديس العقل: وما دام النظر درجة أعلى من العمل، فإن الحياة لا تبلغ فضلاً إلا عن طريقه. فالجدل وحده يصل بالإنسان إلى الحقيقة،والنظر وحده يبلغ به أقصى درجات الكمال، وبهذا تعين إطلاق العقل بغير عمل، ظناً بأن ذلك سبيل الخلاص.

تاسعاً: - بطلان الحياة: لا بد أن يؤدي هذا التسلسل إلى بطلان الحياة باعتبار أنها أصلاً غير ذات معنى وأنها لا تعدو أن تكون خطيئة.

ومن جانب آخر فإن أي إتجاه أو عمل فيها لا بد أن يكون باطلاً ما دام الفناء هو الأفق الذي يغرب فيه الإنسان، وما دام القصد من العمل أن يوجه فقط إلى خلاص النفس من الخطيئة في الحياة الدنيا.

عاشراً: - انغلاق الوجود: ونهاية المطاف في هذا الفكر انغلاق الوجود على الإنسان، فهو منطو على ذاته في جهالة بها ونفار منها، غريب عنها وعن غيره، عاطل من قصد يحدوه، خاو من معنى يعطيه قيمة.

فالإنسان تبعاً للطابع الإغريقي وجود سقط إلى الحياة من ماهية كاملة نتيجة خطيئة لم يرتكبها بنفسه ولكنه كفر عنها بعيش ينحصر بين الميلاد والوفاة. والراغب في التجرد من نير العيش يعمل على تطهير نفسه حتى تتلاشى أمام الحياة وتفنى. أما المعرض عن التحرر فمن الطبيعي أن يتهالك على الحياة وملذاتها دون ما اعتدال في ذلك.

ومن هنا تعين أن ينغلق وجود هذا وذاك: وخاصة مع عدم وضوح فكرة الجزاء لأي منها، عقوبة أو مثوبة. ذلك ان فكرة الحياة الآخرة لم تكن واضحة في الطابع الإغريقي فضلاً عن الظن بإنتفاء الثواب والعقاب في هذه الحياة إلا في النادر جداً، والإعتقاد بأنه أمر- ان حدث- يخضع لأهواء الآلهة الذين يوزعونه بغير عدل كشأنهم في الحياة الفانية. ومن جانب آخر فإن قصر الجزاء على التناسخ- دون بيان كامل لطبيعته وحقيقته وقوانينه- مما

يظهر التناسخ فكرة شائهة لا تحقق الغرض المقصود، لأن الحياة الدنيا - رغم رأي البعض فيها - لم تزل دار هناء وصفاء، للثري وللغبي.

سبب الطابع:

ومن الظاهر أن الطابع الاغريقي ليس غير حلقات متصلة من الأفكار المتداعية بدأت بفهم خاطىء لفكرة الألوهية وتقدير الإله ثم تتابعت على شكل مفاهيم ذات عوج. وكان ذلك حيث ظنوا الآلهة على قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية يرأسها زيوس كبيرهم وينتظم فيها الآخرون فيختص كل منهم بأمر معين: أثينا للحكمة، ومارس للحرب، وكويوبيد للحب، وكليو للتدبر... وهكذا. ومن هنا صارت الألوهية في هذا الفهم حكماً بشرياً وصارت الآلهة حكومة ملكية.

والحكام في هذا النظام على قصور في القدرة دعاهم إلى التخصص في العمل ونقص في الخلق جعلهم في نزاع دائم، ومن النقص والقصور يخلص تقدير غير صائب وحكم بلا عدل، اظهرهم في أحيان كثيرة ساخرين من الفضيلة عابثين بالإرادة الصالحة.

وإذا كان تقدير الإنسان للآله ليس غير صورة ذاته ونتاج عقله، كما أن فكرته عن الألوهية لا تعدو أن تكون قالب مُثله وطابع قيمه، فإن الشعور الخاطىء في أي منهما لا بد أن يكون سبباً أو نتيجة لتصور خاطىء في فهم الإنسان لنفسه.

ولما كان كلا الأمرين سدى الوجود ولحمته، فقد كان من شأن النسيج أن تداخل على صور خاطئة ثم تواتر عليها. وبذا نشأ الطابع الإغريقي بكل ما فيه من مفاهيم قاصرة وقيم عليلة، يتصل أولها بآخرها ويقوم بعضها على أساس البعض، بحيث لا يمكن تصحيح قيمة منها دون فك النسيج كله والعود مع

خيوطه إلى البداية، حيث يبدأ فهم جديد لأفكار الإنسان عن الإله وفكرة الألوهية والوجود الفردي.

أما أي تعديل في الثوب الفكري يغير ذلك، فلا يمكن أن يكون إلا رقاعاً ليست منه، وبالتالي لا تحقق فاعلية للقصد المطلوب.

تقدير الطابع الإغريقي:

ومما يلاحظ في هذا الصدد أن الحضارة الغربية تقدر الفكر الإغريقي تقديراً مبالغاً فيه، فتضعه في الصدارة من الفكر البشري عبر التاريخ، وترى فيه أصل كل فكر؛ رغم أنه- على ما وضح فيما سبق- ليس غير تشتيت للعقل الإنساني في طرائق من الفكر الحلزوني وبعثرة للقوى الوجودية في مسائل من النظر المنحرف.

وربما كان سبب هذه المبالغة الشاذة أن العقل الغربي لم يعرف معنى لوحدة الفكر ووحدة الذات، كما أنه لم يلتق بغير الطابع الإغريقي.

غير أن هذه المبالغة- بالتالي- هي السبب في حجبه عن معرفة معنى وحدة الفكر ووحدة الذات أو الإلتقاء بطابع حضاري آخر يجري تلاقحاً في الأسس التي يقوم عليها وجوده.

فمع الإشادة الدائمة بعظمة العقل الإغريقي وعظمة الحضارة الغربية، هناك تغافل عن حقيقة أن كلا منهما نهض على أشلاء الروح وقام على انقاض المعاني. ويظهر ذلك بوضوح لدى تبيان الطابع الإغريقي في كثير من قيم الحضارة الغربية:

اللاوحدانية في التثليث المسيحي، سقوط الآلهة في الحركة العلمية التي بدأت منذ القرن السادس الميلادي. فصام الذات في تقدير التتابع بين الوجود والماهية لدى الفلسفات المذهبية والوجودية الغربية المعاصرة، الخطيئة

والخلاص في اللاهوت المسيحي، جسدية الحياة في الحركة الشيوعية والعقول الدهرية، الجبر والإختيار في المذهب السلوكي لعلم النفس والتفسير المادي للتاريخ، رفعة النظر على العمل في بطالة السُّراة وانعزالية العلم عن الحياة، تقديس العقل في النهضة العلمية الحديثة.

لهذا كله يبدو من الواضح للفهم النزيه أن الطابع الإغريقي حَصْر للفكر في أي مسلك يقتحمه وإغلاق للوجود من أي منفذ يرجوه.

أما حجة أبُوته للحضارة المادية الحديثة فليس إلا وهماً خيلة التتابع بينهما. ذلك انه لم يُقْطع بعد بانتفاء حدوث هذه الحضارة المادية من فكر آخر أكثر صواباً. وطالما كانت النتائج غير لازمة بالضرورة من مقدمات بذاتها فإنه لا يلزم أن تؤدي هذه المقدمات إلى تلك النتائج. ومفاد ذلك أن الوثب الروحي للإنسان هو الذي أدى إلى النهضة المادية، فلم تلزم هذه النهضة من الطابع الإغريقي. ولم يكن من اللازم أن يؤدي هذا الطابع إليها.

هذا بالإضافة إلى أن حضارات أخرى وصلت إلى رفعة مادية أعلى وأثبت وأنها تضمنت ما ضيع الطابع الإغريقي من روح الإنسان ومعرفة ذاته، ومما بدد من وجوده.

لقد اعشى البصيرة في تقدير الطابع الإغريقي انها تناسجت من خيوط هذا الطابع.

الرومان

حضارة الجند:

بجوار الحضارة الإغريقية وعلى آثارها، قامت حضارة الرومان، وكانت هذه الحضارة ميداناً للتشريع والجندية أكثر منها مجالاً للفكر والتأمل. ففي الخارج كانت الكتائب التي تحافظ على الامبراطورية وتؤكد السلام الروماني، وفي الداخل كان التنظيم الكامل للحكومة والتفريع الدقيق للقانون. وقد أدى ذلك إلى تقدير المواطنية تقديراً شديداً، فلم يشهد العالم قبل روما أو بعدها دولة حرصت مثل حرصها هي على حق المواطَنة أو قدرته مثل تقديرها.

وقد أدى ذلك إلى تعلق المواطنين بالدولة ونظامها، وعدم تجاوزهم هذا النطاق المحدود إلى ما بعد الدولة أو إلى ما وراء النظام.

الآلهة مع الناس:-

كانت الآلهة عند الرومان أرواحاً وأشباحاً، وكانت- عدا قلة منها- أرواحاً رهيبة مجردة من النبل والأخلاق الفاضلة. وكان لفظ الإله Theos, Deus يقابل لفظ القديس (أو الولي). ومن هذا القصور اللفظي كان من الممكن أن يُعَد أي شخص إلهاً، فنشأت آلهة كثيرة.

وكان من الممكن- تبعاً لهذا الفهم- أن تتنزل الآلهة إلى الأرض أو أن يصعد الإنسان المؤله إلى السماء. لذلك فقد كان الروماني عندما يرى بطولة تفوق الحد المعتاد يعتقد أن البطل إله. وقد انتشرت هذه الفكرة في كل البلاد

التي خضعت لسيطرة الرومان، فجرى الظن بأن الآلهة تنزل إلى الأرض وتتزوج من بنات الناس.

استقرار الخطأ:

وبالرغم من أن هذا الفكر استقر في الكيان قبل رسالة السيد المسيح بزمن طويل فقد استمر حتى وقت الرسالة وإلى وقت تدوين الإناجيل وما ألحق بها بعد ذلك أيضاً.

فقد تضمن سفر أعمال الرسل مثالاً واضحاً لهذا التفكير المهتز، ذلك أنه عندما شفى بولس الرسول رجلاً عاجزاً رفعت الجموع أصواتها قائلة «إن الآلهة تشبهوا بالناس ونزلوا إلينا» فكانوا يدعون برنابا زفس وبولس وهرمس.[١]

وجاء في موضع آخر ان أفعى نفثت سمها في يد بولس الرسول ولما لم يمت ورأى المشاهدون «أنه لم يعرض له شيء مُضر تغيروا وقالوا هو إله.[*]

النتيجة:

وكان من نتيجة هذا الفكر أن قَصَر الوجود الإنساني على معنى الوطنية ولم يطلقها إلى الآفاق الإنسانية، كما أنه- من جانب آخر- حد هذا الوجود على الأولياء والقديسين وربطه بالآلهة المؤنسة أو الإنسان المؤله فلم يتجاوز هذا المعنى إلى معنى أشمل وأرقى يصل به إلى القدسية والجلالة في رقيها وشمولها وتعاليها عن التحديد القاصر أو التعريف الغامض.

---

(١) يراجع سفر اعمال الرسل.

(*) سفر اعمال الرسل.

الإسرائيلية

الأرض الفكرية:

أقام بنو إسرائيل- على رواية الكتب المقدسة- في مصر بين ظهراني أهلها فترة طويلة من التاريخ كانت كافية لمعرفة الفكر المصري القديم.

وخلال هذه الآونة لم يكن للإسرائيليين، فكر متميز، وفيما خلا عبارة إله آبائهم إبراهيم وإسحق ويعقوب (الملقّب إسرائيل)، كانوا على خواء كامل وعطل إنشائي لم يسمح لهم بإبتداع نظام قيَمي أو انتهاج سبيل التفسير المقنع للأشياء والأحداث.

وبعد خروجهم من أرض مصر واستقرارهم في أرض كنعان « فلسطين » بدأت تتكون لهم أفكار موائمة تطابق مقتضى الحال وتساير الركب الجاري. ولما اتخذت هذه الأفكار صورة قبلية وشكلت خطراً على مملكة كلدانيا، أمر الملك الكلداني نبوخذنصر الثاني بنفيهم إلى بابل حيث قضو زهاء خمسين عاماً، عادوا بعدها إلى أورشليم تحت رعاية قورش الملك الفارسي الذي كان آنذاك قد فتح كلدانيا.

وخلال فترة الإسار البابلي حدث تمازج عنصري وفكري جسيم بين اليهود والبابليين كان من شأنه أن تبلور الفكر الإسرائيلي في الأسفار الأولى من التوراة والتي تتضمن كتب التشريع.

عناصر الفكرة:

ومن هذه الخلاصة التاريخية يمكن استظهار العوامل التي نشأ فيها الفكر الإسرائيلي واكتمل، كما يمكن استنتاج عناصر هذا الفكر.

ويلوح من أول وهلة أن أهم العوامل لم يكن غير ترسب مركب النقص في الكيان الإسرائيلي حين عاشوا بين العالمين دهراً أحسوا فيه انهم الأقل والأضعف، وأنهم الجنس المهمل من الخلق، ليس لهم في حمل لواء الحضارة حركة، ولا لهم في دفع عجلة الحياة مكان. ويلوح من أول وهلة كذلك ان نتائج هذا الشعور بالعجز والقصور رد الفعل الجامح الذي يخلق لنفسه إحساساً باهتاً بالفضل والتفوق. فمن تدارج المؤثر الإجتماعي والفكر المنعكس قام الوجود الإسرائيلي بفلسفته العامة وتقديره الخاص على نحو يُظهر الصلة بين الثمر وأرضه. وفي التوراة، والتي ينسب إلى الله الوحي بما فيها، وردت نصوص تقيم علاقة من مشابهة بين الإنسان وخالقه إذ جاء في سفر التكوين:

«وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا»[1]

«وخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكراً أو أنثى»[2].

هذه المشابهة تشمل البشر جميعاً - لا شك - كما يظهر من إطلاق اللفظ في النصين، وعدم قصرهما على نحو معين. وما جاء في النصين يثير في الذهن سؤالين عن المعنى والمؤدى: ما المقصود بالصورة والشبه؟ وما الغاية من تلك المشابهة؟ سؤالان بديهيان كانت الإجابة الصحيحة عليهما تفتح للوجود الإنساني أشرف أفق وأجله. غير أن الفهم اليهودي دار على عقبيه، وسرعان ما أغلق النافذة وأوصد الباب دون الترقي على مصعد الفهم السليم.

---

(١) سفر التكوين: ٢٦، ٢٧.

(٢) سفر التكوين: ٢٦، ٢٧.

مركب النقص:

لقد نبتت على صحراء هذا الفهم نبتة من حنظل الإضطهاد مرارته أفسدت مجراه حين تصور أنه شعب الله المختار. وكان مؤدى هذا الفكر أن الله- رب الكون الأوحد- خلق الناس جميعاً ليفضل عليهم الإسرائيليين شعباً، ويختارهم منهم. وبذلك يكون الكون قد أشرف على غايته ويكون بنو إسرائيل هم هذه الغاية. وهكذا- انغلق الوجود عند الإسرائيليين وعليهم، وأصبح مجرد مداعبة بين الخالق وبينهم إن رضي عنهم سوَّدهم على الشعوب وحكمهم فيها، وإن لم يرض فعل العكس.

وكان من مقتضى انحناء العقول صوب النفس في حدة عنصرية أن لوى الإسرائيليون فكرة الله بقصورهم الفهمي وحدُّوا معناها بتقديرهم المختلط فتصوروه على هيئة الشخص العادي، صفاته من صفات الإنسان، فهو يغار ويحقد ويثور ويندم ويؤاخي ويعادي. لهذا فقد عبدوه على خشية واطلقوا عليه اسم «إيل» وهو في اللغة الكنعانية لفظ يعني «القوى»، ثم انتسبوا إليه باسماء تفيد معنى القرابة كصموئيل وإسرائيل وإيل آب وما شابه، تصورا منهم بإمكان النسبة على محمول اللفظ.

وظل الفكر الإسرائيلي زمناً ينسب إلى الإله صفات الإنسان وأعماله، فاعتبر أنه كان يتمشى في الجنة وأنه صارع يعقوب ثم أسماه إسرائيل[٢] وأنه دفن موسى بنفسه حين مات[٣]

تحليل الوجود:

وإذ كانت فكرة الإنسان عن الله مدار قيمه، فقد كان من المحتم بهذا الفكر أن يتحلل الوجود الإسرائيلي إلى عدد من الهفوات الذهنية والرطانات

(١، ٢، ٣) سفر التكوين، سفر الخروج.

الفجة، طالما كان مثله الأعلى تشخيصاً لرؤى غفوته وأحلام يقظته، وما دام هذا المثل خاضعاً لأهواء النفس تقيمه على أي شكل تريد.

فعلى نحو ما سلف، وباستلهام حقيقة الذات أو تشكيلها على نحو غير شعوري، يجاهد الوعي الفرد في انتهاج مسلك موحد يناسقه لنفسه من بين المسالك المختلفة. وشيئاً فشيئاً يصبح المسلك طابعاً ثم ينطبع به الوجود فيصير ضميراً، ثم يرتقي به ويتجرد فإذا هو القيمة العليا ممثلة لحكم الإله وصفاته.

فكأنما في تقدير الإنسان بيقظة النفس وجدها أو بغفو الفؤاد وهزله، أن يجعل إلهه يقينه أو يجعل إلهه هواه. ذلك بالطبع مع إسقاط المؤثرات الإجتماعية والإرثية وبفرض حيادها دون ما تأثير في الإختيار الفردي أو تأثر به، بإعتبار أن هذا الأمر يجعل البحث حلقة مفرغة لا تعلل الوجود الفردي ولا تعلل الوجود الجماعي.

ولقد كان الفكر الإسرائيلي قاصراً دون معرفته بحقيقة ذاته وبوضعه من الكون فإذا به يرتد إلى خياله يستعيض به عن الواقع ويجنح به إلى خدر الضمير. وبهذا عكس المنهاج الطبيعي وسنة الأمور فإذا هو يسقط الإله إلى الأرض بدلاً من أن يرتفع بنفسه إلى مستواه، وبهذا ظهرت فكرة الله في الوجود الإسرائيلي على نحو رجل بدائي، ولم يظهر هذا الوجود أبداً في صورة رجل كامل أو رجل أقرب إلى الكمال.

حتى أنبياء بني إسرائيل خضعوا لإنكسار هذا الفكر فإذا بالتوراة تجعلهم صوراً أقرب إلى ملوك السياسة منهم إلى دعاة الحق والنصفة وقادة الضمير الإنساني عامة.[1]

---

(١) تراجع اسفار التوراة.

نتائج الفكر:

لقد تفرع من هذا الفكر فكر اخر مهد للسقوط وساعد عليه حين تبلور في عقيدتين: **أولاهما**: ان النجاة للشعب جميعاً وبه جميعاً، **وثانيهما**: أن الوجود الفردي محدود بالعيش، بما يعني تبدد الحياة من بعد الوفاة.

قوام المسئولية:

جاء في التوراة: إنا الرب الهك إله غيور، افتقد ذنوب الآباء في الأبناء حتى الجيل الثالث والرابع(١). وهو معنى يَزِرُ وازرةٌ وِزْر أخرى، فيحمّل الأبناء جرم الآباء دون ما تحديد لذنب الأبناء في ذلك، وبغير تعليل إلا أن يكون نوعاً من المسألة الجماعية على نحو تؤخذ فيه القبيلة بجرم فرد منها، وتعاقب المدينة بفعل واحد من بينها.

ومن هنا جاء خطاب التشريع في التوراة بصيغة المخاطَبين، فكان التكليف للمجموع كله والجزاء لهم جميعاً. ولم يرد بصيغة المخاطَب إلا في مواضع قليلة كان يقترن فيها بطول الحياة جزاء على تنفيذ المطلوب. وبديهي أن طول الحياة جزاء فردي لا يسهم إلا طالبه، ومن ثم كان للخطاب الفردي فيه عِلّةٌ توجب الإستثناء من القاعدة العامة. والأمثلة على ذلك شتى منها:

«فتحفظون جميع فرائضي وجميع أحكامي وتعملونها لكي لا تقذفكم الأرض التي انا آت بكم إليها لتسكنوا فيها»(٢).

«إن لم تظلموا الغريب واليتيم والأرملة ولم تسفكوا دماً زكياً في هذا

---

(١) سفر الخروج ٢٠: ٥

(٢) سفر اللاويين ٢٠: ٢٢

الموضع ولم تسيروا وراء آلهة لأذاكم. فإني أسكنكم في هذا الموضع في الأرض الذي أعطيت لآبائكم. من الأزل وإلى الأبد.[1]

« أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض »[2]

« أحفظ فرائضه ووصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم لكي يُحسن إليك وإلى أولادك من بعدك »[3].

حد الوجود:

وظاهر من هذه النصوص أن الأجزية فيها عاجلة، تتحقق في الحياة الدنيا دون حياة أخرى. وعلة ذلك أن الوجود الفردي في ذلك الفكر كان مقصوراً على أيام العيش الدنيوي، ولم يكن الموت غير نوم عميق بلا يقظة. وفي ذلك تقول التوراة:

« الكلب الحي خير من الأسد الميت »[4].

« الأحياء يعلمون أنهم سيموتون أما الأموات فلا يعلمون شيئاً وليس لهم من جزاء بعد إذ قد نسي ذكرهم. حبهم وغيرتهم قد هلكت جميعاً وليس لهم حظ بعد إلى الأبد في شيء مما يجري تحت الشمس[5] ».

«ليس من عمل ولا إختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها »[6]

---

(١) ارمياء ٧: ٦- ٧

(٢) سفر الخروج: ٢٠:١٢

(٣) سفر التثية: ٤:٤٠

(٤) سفر الجامعة ٩: ٤

(٥) سفر الجامعة ٩، ٥- ٦

(٦) لزمور ٤٦- ٤

«تخرج روحه وتعود إلى ترابه. في ذلك اليوم عينه تهلك أفكاره»[1].

دورة الفكر:

ولا شك أن هذا الفكر يجافي كل الأفكار المعاصرة له، كما انه يجانب الفكر الديني في مجموعه. فإذا أضيفت إلى ذلك فرضية اعتقادية بأنه نتاج دين سماوي، كان الظن بأنه أثر لعقل مختلط ونفس غافلة أدنى إلى الجزم واليقين.

فالفكر الديني عامة، ومنه فكر اليهودية لا بد أن يلح على الجماعة بقيم التضامن والتكافل والمؤاخاة، قصد التوجيه إلى صور من الإنتشار بين الآخرين، والتعريض بحالة الإنحصار في الذات وتبديدها في مسارب المطامع الخاصة. وإلى جانب ذلك فإن هذا الفكر لا بد أن يُفسح للإنسان أفق الأمل عن طريق الإعتقاد بوجود حياة أخرى وجزاء آجل حتى يبقى على التوازن الإجتماعي، حين يفلت مذنب من عدالة الأرض أو يغلب الحق شرير كاسر.

ولا بد أن ذلك كان قوام الشريعة الموسوية لدى التبشير بها وعند الدعوة إليها بادىء ذي بدء، ثم قامت عوامل الشرخ النفسي والشطر الذهني بإظهارها في شتات في الأفكار المتكسرة على نحو ما سلف بيانه.

وأول ما بدأ ذلك كان بالظن إن الله سبحانه خاص بالإسرائيليين وحدهم، ومن ثم فقد ارتسموه شيخاً لقبيلتهم وتصوروه على صورة واحد منهم. وكان في ذلك ما يكفي لحد عقولهم دون جلال الكون وسعة الحياة. فانحصروا في الأفكار القبلية حيث يعيشون وحيث أقام الله في سكن توهموه. وتلا ذلك ظهور فكرة الشعب المختار، بمعنى إختيار التشريف لا إختيار التكليف. فكان حتماً ان يكون جزاء ذلك إسكانهم في الأرض الموعودة دون أن يؤخذ هذا الإختيار على معنى قيامهم بالوجبات والفرائض، بتقدير من الفهم السليم.

---

(١) جامعه ٩: ١٠

وعند هذا الحد، وبمقتضاه، سقطت التكاليف. إذ تَنَصَّل الوجود الفردي منها تخفّفاً، وتبرأ الوجود الجماعي، عن عجز التحمل. وبذا حلت في المجتمع الإسرائيلي شيوعية الواجبات وفردية الحقوق. وغدا الفرد أحرص الناس على حياته. فبالحياة الدنيا يكون وجوده وتكون غايات الوجود وثماره، وبإنتهاء هذه الحياة لن يكون ولن يجني أية ثمرة أو فائدة. ومن كان التهالك على غُنْمها دون الغرم، وعلى لذتها بغير إنكار. جاء في التوراة من هذا المعنى.

«تمتع جميع حياتك الفانية بعيش مع المرأة التي أحببتها وآويتها تحت الشمس لتقضي أيامك الفانية فإن ذلك حظك من الحياة»[١].

«كرهت جميع ما عانيت تحت الشمس من تعبي لأنني سأتركه لإنسان يخلفني»[٢]

«ومن يدري هل يكون حكيماً أو أحمقاً مع أنه سيستولي على كل عملي الذي أفرغت فيه تعبي وحكمتي تحت الشمس...»[٣]

هكذا، فرد لفرد وليس هناك مجموع. المرء يفكر في لذته وشهوته ثم يفكر في أنه سيترك ذلك لإنسان لا يعرفه، **ولا يخطر في باله أنه ميراث أجيال عظيمة من الجد والإجتهاد وأنه بذار البشرية إلى الآخرين، أو بالأقل جسرها إليهم**. مثل هذا التفكير لا يسعى بصاحبه إلى الجماعة ولا يذهب بالجماعة إليه. إنما يعزل كلا منهما عن الآخر فيصبح الفرد جزيرة نائية ويصبح المجتمع هيكلاً بغير روح وفكرة بلا موضوع. كأنه مشجب يضع عليه الفرد أوزاره ثم يبكي لأن ماله من فضائل- إن كان- سوف يوضع عليه ليأخذه الغير.

---

(١) سفر الجامعة: ٩ : ٩

(٢) سفر الجامعة: ٢ : ١٨

(٣) سفر الجامعة: ٢ : ١٩

وبهذا ذاب الوجود الفردي وامّحى تماماً، ما دامت فضائله لغيره ورذائله على غيره، لا تعود هذه عليه ولا تعود إليه تلك.

بطلان الحياة:

ولقد كانت خاتمة المطاف أن ظهر الوجه الآخر للحياة فإذا هي باطلة وكل ما فيها ومنها باطل كذلك. عمل الصالح كعمل الشرير، وحياة الإنسان كحياة البهائم، ولا وجود حق ولا قيمة فاضلة، ولا عمل طيب ولا شيء مفيد. ولهذا قال القائل في التوراة:

«يوجد صديقون يصيبهم مثل عمل الأشرار. ويوجد أشرار يصيبهم مثل عمل الصديقين[٤]».

«قلت في قلبي إن الذي يحدث للجاهل يحدث لي أنا أيضاً إذن فلم حكمتي هذه الوافرة»[٢].

«إنه ليس من ذكر للحكيم وللجاهل كليهما إلى الأبد، إذ في الأيام الآتية كل شيء ينسى. واأسفاً يموت الحكيم كالجاهل[٣]».

«قلت في قلبي من جهة أمور البشر إن الله يمتحنهم ليريهم أنهم كالبهائم لأن ما يحدث لبني البشر هو يحدث للبهيمة. وللفريقين حادثة واحدة. كما تموت هي يموت هو، ولكليهما روح واحدة فليس للإنسان فضل على البهيمة لأن كليهما باطل،كلاهما يذهب إلى مكان واحد. كان كلاهما من التراب وكلاهما يعود إلى التراب»[٤].

---

(١) سفر الجامعة ٨: ١٤

(٢) سفر الجامعة ٢: ١٥

(٣) سفر الجامعة ٢: ١٦

(٤) سف الجامعة ٣: ١٦- ٢٠

حالة الوجود:

وطالما كان الحكيم كالجاهل والفاضل كالشرير والإنسان كالبهيمة- لا فارق في مصير ولا جزاء، فقد انتهى الوجود وهو قائم ومات الإنسان وهو حي؛ وبذا أصبح الجانب المشرق في الحياة باهتاً، وجذب الظلام التابعين وتابعي التابعين إلى حيث ينشدون مع كاتب التوارة:

«كرهت الحياة إذ ساءني العمل الذي يعمل تحت الشمس لأنه كله باطل وكآبة روح»[١].

«ما كان فهو الذي سيكون، وما صنع فهو الذي سيصنع فليس تحت الشمس شيء جديد»[٢].

لا صلاح:

ومؤخراً جداً قبل ظهور السيد المسيح بفترة قليلة ظهرت فكرة العالم الآخر والإمتداد إلى حياة غير الحياة[٣]، بعد ما كانت الأفكار الأولى قد انغرست في النفوس وآتت أكلها. فأصبح رضاء الله عند الإسرائيلي ثواباً يعطيه له في الدنيا وغضبه عقاباً يصبه عليه فيها. أي أن الوجود لم يزل في هذا التقدير مبتسراً يحده الموت. وهو لذلك- دائماً أبداً- يثبت في أرض غير صالحة ويعيش في حياة تضطرب عنده معانيها.

---

(١) سفر الجامعة ٢: ١٧.

(٢) سفر الجامعة ١: ٩

(٣) يراجع سفري دانيال وملاخي.

المسيحية

حال الوجود عند الدعوة:

جاء السيد المسيح برسالته ابان إنتشار مجموعة من الأفكار كانت خليطاً غير متجانس من اللاهوت المصري والفلسفة الإغريقية ومدنية الرومان. فيما أصبح يُسمَّى بالحضارة الهلّينية[1]. وليس من شك في أن هذا الخليط قد يهيىء بمظهره المادي شكلاً مدنياً لكنه في نطاق الإنسانية الحقة لن يعطي غير شلو حياة أو نثار وجود... وكان ذلك هو الشأن حقاً.

فالوجود لا ينفتح ولا يرقى دون إيمان بذاته. وهذا الإيمان بدوره لا يمكن أن يكون شذور فكر. وإنما لا بد أن يكون لباً وأصلاً ينطوي على القوة المفجرة للذات والطاقة الدافعة للنفس. في خصوبة وجدة وفاعلية. ولقد كان الإحساس بفراغ الوجود من محرر يمسكه ذنباً يلح على عصر الميلاد وثقلاً يرزح على ضميره، حتى تفجر الضمير عن رسالة السيد المسيح فمُحي الذنب وامتلأ الفرا

حركات الإصلاح:

وإذا كان من شأن الباحث ألاَّ يُغمط التاريخ حقاً، فقد تعينت الإشارة إلى ما سبق الرسالة المسيحية من حركات ثورية كانت تستهدف ما استهدفته تلك

(١) تقول الرواية الرومانية ان زيوس غضب على الجنس البشري لما كان يرتكبه من مظالم فسلط عليه طوفانا لم ينج منه الا رجل واحد هود يوكاليون، ومن ابنه هِلِن تناسلت جميع القبائل اليونانية، واشتق من اسمه هِلِنْ اسم هذه القبائل مجتمعة فصارت تدعى هِلّينية وتسمى الحضارة المنسوبة اليها بالهلّينية.

الرسالة، وإن خبت فلم تحقق شيئاً لأنها كانت إلى ردود الفعل أدنى منها إلى مخاض الخلق.

فمن جانب السيادة قام بعض القياصرة بإصلاحات تشريعية قصد إنشاء طبقة جديدة من الناس. لكن هذا القصد كان محدداً بتثبيت السلطان دون أن يُعْنى بالوجود الفردي حقاً. ومن هنا كان أشبه بقوالب تحاول تشكيل هذا الوجود بما يلائم مزاج الحاكم ولم يكن رغبة في إصلاح صادق.

ومن جانب الكافة قامت ثلاث ثورات للعبيد. ظهر «أونس» قائد ثانيها لأتباعه في صورة النبي المرسل. وكان لقائد الثالثة «سبارتاكوس» في نفوس مقوديه شأن كذلك. غير أن هذه الثورات على ما ظهرت فيه من ضراوة لم تُضف إلى الوجود الإنساني قيمة جديدة واحدة وبالتالي فإنها قصرت دون هزه أو حتى المساس به.

أسباب الفشل:

ويعود أمر هذا الإخفاق بالنسبة للجانبين إلى أن جميع الحركات كانت تعبر عن إنقلابات السلطة ولم تكن تعني شيئاً فيما يتعلق بثورة الفكر أو تقييم الوجود. وسواء أكانت في صورة تشريعية أم كانت تمرداً عاماً فالنتيجة واحدة، وهي رغبة الإنفراد بالسلطة أو الوصول إليها، بحيث يحل أشخاص بدل أشخاص آخرين أو يقوم نظام على أنقاض نظام غيره، مع بقاء الهيكل الإجتماعي على ما هو عليه.

وثم أمر آخر أدى إلى ذلك الإخفاق بقدر ما هيأ للرسالة المسيحية أن تنجح. فقادة الإنقلاب كانوا في نظر الجماهير أبطالاً مرهوبين أكثر منهم حقائق مرغوبة. ومن هنا كان عسيراً على الفرد العادي أن يتشبه بالقائد أو يتشرب روحه بحيث يصبح على نهج المثل. هذا فضلاً عما كان يؤدي إليه بريق

السلطان وهالة البطولة الجثمانية من رفع للقائد حتى أعلى الأبراج وإستحالة الوصول إلى مستواه البطولي.

رسالة المسيح:

وجاء السيد المسيح حينذاك برسالة ذات مفاهيم ودلالات جديدة، ومن ثم كانت هذه الرسالة من أعظم ما عرف الوجود البشري.

لقد كان السيد المسيح ثائراً على النفس الدنيّة والوجود المغلق والروح الخبيث، رسولاً للبر والحب والسلام، داعية لإلغاء الشكل وتحرير الفكرة، خصيماً للحصر واليأس والجمود، معلماً لأسلوب جديد في الحياة، راغباً عن الحكم والسلطان والتّسلط.

ولقد حيا دعوته وحيا رسالته، فكان بين الناس في كل مكان مثلاً نابضاً بِقَيمه، وكان وجوده عين ما دعا إليه.

ومن هنا تحقق الإمكان، وأصبح بالسيد المسيح وجوداً وواقعاً وحياة. بعد أن كان في أفضل صورة مجرد هدف بعيد يسعى إليه الإنسان- إن سعى- لاهثاً في يأس يملؤه، ويشعر معه بقصر الجهد وقصر العمر دون الوصول إليه.

وكان شأن المثل المتحقق والقيمة الحية والإمكان الواقع- كشأنه في أي زمان وكان- إذا ما أحس به كل فرد على مستواه وأدرك معناه على قدر فهمه، أن أشتعل وجود الحواريين والأتباع برغبة الوصول إلى ذات المستوى وتفجير كل ما في إمكانهم من طاقات لتحقيق حياة راقية كحياة المثل.

قيمة الوجود:

وهكذا انصبت رسالة السيد المسيح وتعاليمه على تقويم الوجود الفردي والإرتفاع به إلى درجة يكافىء بها الكونُ بأسره، ثم تحقيق ذلك كله في حياة

تصبح للآخرين مثلاً واقعاً. ولقد قرع سمع العالم وهز الوجود الفردي هزاً عنيفاً حين تساءل:

« بماذا ينتفع الإنسان إذا كسب العالم كله وخسر نفسه.. »[1]

لا شي.

ثم حين عقّب:

« وماذا يعطي الإنسان فداء عن نفسه »[2]؟ لا شيء كذلك.

الوجود الفردي يقابل الوجود العام. والفرد يكافىء الكون بأسره. تلك هي أهم ركيزة من تعاليم السيد المسيح، تحفز الإنسان إلى حياة أفضل وتجلو منه إنساناً جديداً، يجعل لوجوده معنى ثم يحيا هذا المعنى حقيقة.

الكسب الحقيقي:

هناك أكثر من ذلك، لقد أعطى السيد المسيح للإنسان أملاً جديداً زاهياً، هو أن يستحيل إلى قوة عظمى لو أراد. وبالإضافة إلى هذا المعنى، أن يصل إلى المستوى السامي للسيد السميح. فقد جاء في إنجيل يوحنا « على لسان السيد المسيح »:-

الحق الحق أقول لكم. من يؤمن بي فالأعمال التي أعملها يعملها هو أيضاً- ويعمل أعظم منها ».[3]

وطريق ذلك كما جاء في الآية هو الإيمان بالسيد المسيح- فكرة وحقيقة- ثم العمل على حسب تعاليمه تبعاً للناموس. وكان المدار هنا وهناك عملاً صالحاً وزكاة للنفس في تعاون جدي مع الجماعة.

---

(١) أنجيل متى (١٦: ٢٦)

(٢) انجيل متى (١٦: ٢٦)

(٣) انجيل يوحنا (١٤: ١٢)

فكأنما لب الرسالة المسيحية دعوة إلى تحقيق الذات داخل نطاق موضوعي من قيم الجماعة، في سماحة الشعور بالعزة، وبغير سماجة التطبيق الحرفي. فقد «خُلِقَ السبت للإنسان ولم يُخلق الإنسان للسبت».[١] «وليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان بل ما يخرج من الفم هذا ينجس الإنسان»[٢].

ذاتية الوجود:

الأمر للإنسان في وجوده، فقد خلقت له الحياة وليس العكس. وبفعله هو- لا غير- يُضفي عليها النور والطهر والصفاء، أو يجعلها رجساً ودنساً. بهذا انفتح الوجود الفردي بصورة جديدة لم يعهدها من قبل، وانفسح أمامه بالتالي أمل مشرق، أصبح الطريق إليه ممهداً بفكرة إرتقاء الذات وتهذيبها. وقامت السماء بدور مكمل في فتح الطريق للوجود حتى النهاية، فهي لمن لا ينال حظه من الدنيا عوض عنها وبديل لها. وبذا امتد الوجود وامتد حتى وصل إلى معالي امتداده وقوته.

ردة الفكر:

ومهما يكن من أمر الفكر المسيحي ذاك بالنظر إليه من جانب الدين أو من جانب آخر، فقد نكص على عقبية ولم يكد يشب على قدميه، حين عارضته فكرة مؤداها أن الخلاص يكونّ بالإيمان لا بالعمل. فقد حدث بعد إنتهاء رسالة السيد المسيح أن قام بوسل الرسول[٣] بدور كبير في التبشير بها وخاصة بين غير اليهود من الأمم[٤]. وإذا كان مشرباً بالثقافة الهلِّينية بكل ما

---

(١) انجيل مرقس (٢ : ٢٧)

(٢) انجيل متى (١٥ : ١١)

(٣) تلميذ غير مباشر للسيد المسيح.

(٤) وكانوا يسمونن الاميين

فيها من خليط، وكانت دعوته في التبشير خفية تنتقل من فرد إلى فرد، فقد كان من المحتم أن تتداخل بغيرها من العقائد والأفكار، خاصة أنها لم تكن واضحة محددة، ولم تكن مُقَنَّنَةً في نصوص تلفظ عنها أي دخيل.

وربما كان شفيعاً لهذا الفكر في الظهور أن دعاة الرسالة المسيحية اهتموا كثيراً بأن يؤمن الناس بالسيد المسيح، ومن ثم ألحوا في الدعوة إلى الإيمان على حساب الأعمال، وأهدروا الأصل في سبيل الذيوع.

ولهذا السبب كان بولس الرسول يكرر قوله أن البر ايمان فحسب، والإيمان نعمة، والنعمة خلاص، والخلاص إختيار من الله منذ الأزل. جاء في أسفار الإنجيل:

«إن الإنسان لا يتبرر بأعمال الناموس بل بإيمان يسوع المسيح[1] »

«الخطيّة لن تسودكم لأنكم لستم تحت الناموس. بل تحت النعمة[2] »

«كل ما ليس من الإيمان، فهو خطية[3] »

ومن الواضح أن فكراً كهذا لا بد أن يكون قد نشأ على مراحل من التفاعل بين الداعي والمدعوين. طبع الدعوة آناً فآناً بأحوال النفس لدى الجانبين. فهو أول الأمر دعوة إلى الإله، ثم بعد ذلك دعوة إلى الإيمان بالمسيح. وتلا هذا تفضيل للإيمان على الأعمال، ثم إلحاحٌ على هذا التفضيل واعتباره الوسيلة الوحيدة للخلاص. وأخيراً وعند اليأس من جَمْع المؤمنين، ينضح السلب والتسليم ظناً بأن الله قد اختار الأبرار وأن الأعمال أُكملت بعد أن جفت الأقلام وطُويت الصحف، فلم يعد من إرادة الإنسان ان يؤمن وهو غير مختار لذلك، أو أن يَبَرَّ واسمه في سجل الأشرار. وبهذا طفح التشاؤم والشعور

---

(١) غلاطية ٢: ١٦

(٢) رومية ٦:١٤

(٣) رومية ١٤: ٢٣

بالجبر، وامّحى كل تفكير في محاولة الخيار وتزكية النفس بالطموح والرغبة والإرادة، وظهرت في الأسفار هذه النصوص:

« المختارون تالوه[١].

« الأعمال قد أكملت منذ تأسيس العالم[٢] ».

تنافس الأفكار:

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأفكار لم تكن وحدها على صفحات الوجود، إنما كانت ثم أفكار أخرى على الضد منها تماماً. غير أن الغَلَبَة كانت للجانب السهل على النفس والشريعة المسقطة للإرادة والناموس الذي لا يُكَلِّف الإنسان غير إيمان مجرد من أي جهد. وعلى سبيل المثال جاء في رسالة يعقوب[٣]:

« الإيمان بدون أعمال ميت[٤] ».

« الأعمال أكمل الإيمان. بالأعمال يتبرر الإنسان لا بالإيمان وحده[٥] ».

هذا فضلاً عن أن أقوال السيد المسيح صريحة، من احتساب الجزاء على حقيقة الأعمال، وبميزان الحق وحده. فقد جاء في الإنجيل:

فيخرج الذين فعلوا الصالحات إلى قيامة الحياة. والذين عملوا السيئات إلى قيامة الدينونة[٦].

---

(١) رومية ١١ : ٧

(٢) عبرانين ٤ : ٣

(٣) أخ للسيد المسيح يقال انه ابن ليوسف النجار لا للسيدة العذراء.

(٤) رسالة يعقوب ٢ : ١٩

(٥) رسالة يعقوب ٢ : ٣٤

(٦) انجيل يوحنا ٥ : ١٩

«تعرفون الحق. والحق يحرركم[١] ».

وإنّما كان من الطبيعي بعد تداخل العقائد، أن يتسرب ناموس الإيمان إلى الأناجيل التي كُتبت بعد ذيوعه وإنتشاره[٢] فإذا بهذه الأناجيل تتضمن فقرات تفضل الإيمان على الأعمال زعماً فأن الخلاص به وحده؛ إلى جانب ما تضمنته من تعاليم أخرى تُعلي جانب الأعمال وتقرر ان الحساب والجزاء يكونان على مقتضاها. جاء في إنجيل يوحنا على لسان السيد المسيح:

«لا يقدر أحد أن يأتي إليّ أن لم يُعْطَ من أبى[٣] ».

«هذا هو عمل الله. أن تؤمنوا بالذي هو أرسله.[٤] »

نهاية المطاف:

وهكذا استقر هذا الفكر في الوجود، فأصبح أهم قيمه وأظهر محاوره، ثم ظل يسْتشرى حتى وصل إلى حد يمحو فيه خطايا البشر جميعاً، فمجرد الإيمان بالسيد المسيح (في ثالوثه المقدس) يهب الإنسان نعمة الخلاص من ذنوبه والخلاص من خطيئة البشر. وتكرار الإيمان وتوكيده يؤدي بالتالي إلى محو الذنوب وغفران الخطايا. وبهذا لم يعد أمام من يؤمن بمثل هذه الفكرة أدنى سبب يدفعه لكي يكبح جموح نفسه ويهذب شهوات جسده، إلا أن يكون ذلك إنسحاباً من الوجود كله إسقاطاً تاماً له.

فاستوى في النظر رجل يعمل للحياة ورجل لا يعمل أبداً. بل إن هذا

---

(١) انجيل يوحنا ٨: ٣٢

(٢) ثَمَّ رأى على أن الاناجيل كتبت بعد قرن من تاريخ ميلاد المسيح.

(٣) انجيل يوحنا ٦: ٤٤

(٤) انجيل يوحنا ٦: ٢٩

الأخير قد يَفْضُل إن أعلن إيماناً خائراً عليلاً كإيمان الأطفال والعجائز، ثم يظل يجدده دواماً بألفاظ لا تعدو حد الشفاه.

وبهذا بطل العمل والجهد، وامّحت معاني الإرادة والمثابرة، وتبخرت أفكار الحرية والإختيار فانغلق وجود التُّبع جميعاً؛ من بر منهم والمخطىء، راهب الدير وإنسان الحياة.

الإسلام

البيئة الفكرية:

إزاء إنغلاق الوجود كافة بعد ما طرأ على الرسالة المسحية، كان من الضروري أن ينفتح مرة ثانية بإرادته أو بهدايته، وجاء الفتح هذه المرة من جزيرة العرب.

ومن هذا الجزيرة قبل بعثة محمد (عليه الصلاة والسلام). لمْ يكن للعرب من فكر خاصّ، فيما خلا جبرية صارمة فرضتها عليهم بيئة جافة قاسية. وحول هذه الفكرة الحادة كانت تتردد أصداء من الفكر الفارسي والفكر الهندي. هذا طبعاً إلى جانب الأفكار المنقولة عن اليهود من ناحية، واللاهوت المسيحي من ناحية أخرى.

وبينما كانت هذه الأفكار جميعاً ترى أن الإنسان أشرف الخلق وأفضله وأنه قد يتناسخ في الحياة المرة تلو المرة، جزاء وفاقاً، كانت ترى كذلك أن «الأول لم يترك للآخر شيئاً» وأنه «لا جديد تحت الشمس».

وقد ظهر ذلك بأوضح تعبير على لسان الشاعر عنترة العبسي قبل الإسلام حين قال:-

«هل غادر الشعراء من متردم...،[1]»

---

(١) والشطر الثاني للبيت: أم هل عرفت الدار بعد توهم.

يعني بذلك أن الشعراء سبقوه إلى كل أغراض الشعر فيما يتهيأ له ان يأتي بجديد.

أثر البيئة:

مثل هذه الأفكار المتضاربة لا تكاد تفتح وجود المرء أو تسمح له أن يفتح وجوده حتى تغلقه عليه وتوصد دونه منافذ الإرتقاء، طالما أنه عبث ونافلة، لا يؤثر وجوده في الوجود العام ولا يضيف جديداً إليه.

فالفرد بأفكار كهذه يأتي إلى الوجود سَقْطاً بغير ضرورة لازمة أو معنى معقول أو هدف محدد. وهو يعيش ما عاش منعزلاً عن نبع وجوده، بعيداً عن رحمة إلهه. يقضي اليوم تلو اليوم في فراغ الحياة، مقْتلة للوقت ومضْيعة للعمر؛ ثم يذهب بعد ذلك كأنه ما جاء. لا خبر ولا أثر.

أفكار الإسلام:

وعندما انتشرت رسالة محمدٍ (عليه الصلاة والسلام) وعم الإسلام أفكار المشرق جميعاً، ارتد الأمر للفطرة فظهرت فكرة التجربة مرة أخرى على نحو اسمى وأجلّ.

ومفاد ذلك ان الحياة سَرْمَدٌ وأن الوجود واحد من مظاهرها. ومن جانب آخر أن كافة أوضاع هذا الوجود ليست غير نتيجة جهد سابق قصر أو كَمُلَ أو تراوح بين ذلك وهو بالتالي لوجود تال يتوقف على نتائج جهده.

---

(١) الاعراف ٧: ١٩: ٢٦

(٢) البقرة ٢- ٣١- ٣٨

حقيقة الوجود:

فالوجود الفردي- في الرأي الإسلامي- بلاء وتجربة. وهو مَعْبَرٌ إلى حياة أخرى، أرقى أو أشقى. هذه الحياة الأخرى هي الأصل، وهي كذلك مطمع الوجود. ومن ثم كان على المرء أن يسعى جهده لينال فيها حظه دون أن ينسى نصيبه من الدنيا. وبمعنى أوضح: أن يكون إحتمال لهب التجربة سبيلاً لتلك الحياة الأخرى، بحيث يكون تجنب اللهب عجزاً عن مواجهته، لا فضلاً؛ واعتزال الدنيا خوفاً من لقائها، لا زهداً.

مجال الوجود:

فالوجود امتداد حَدّد وضعه على الأرض جهد سبق. وهو- بعد- مستمر في تسامقه حتى يصل إلى السماء. وهو كل لا يتجزأ ولا يفضل فيه جزء جزءاً آخر، إنما يحدد كلٌّ ظروف الجزء التالي له.

وفي القرآن الكريم كما في الأحاديث الشريفة وردت نصوص تفيدُ هذا المعنى ثم تكرره وتؤكده.

حدود الوجود:

فوجود آدم وزوجه على الأرض إنما تحدد وضعاً بما خالفا به تكليف الله سبحانه وتعالى الا يفعلا أمراً، هو الأكل من شجرة محرمة. ووجود كل آدمي بالتالي إنما يتحدد على هذا النحو، وبمثل ذلك الحال، لأن وزر آدم وزوجه مقصور عليهما لا يتعداه إلى الغير، ولأن خطابهما بالتكليف لم يمنع خطاب بنيه به.

فقد وردت قصة آدم في القرآن الكريم في مواضع عدة على تواتر ذلك المعنى. منها «**ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا**

تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوأتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين. وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور. فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوأتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة. وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا انفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين. قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو. ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون.

يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباساً يوارى سَوْءاتكم ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون. يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوأتهما. انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون[1].

ومنها:

« ... فأزّلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه. وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو. ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم. قلنا اهبْطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ».

دلالة قصة آدم:

وأياً ما كان آدم، شخصاً أو رمزاً، وكيفما كانت الشجرة الممنوعة، أمراً أو ثمراً فإن جوهر القصة واضح ومحدد في البيان:

---

(١) الاعراف ٧: ١٩- ٢٦

(٢) البقرة ٢: ٣٦- ٣٨

أولاً: لقد خالف آدم وزوجه تكليفاً، فلم يحسنا اجتياز تجربة ابْتُليا بها.
ثانياً: رتبت تلك المخالفة وجودهما على الأرض وضعاً وظرفاً.
ثالثاً: تحدد هذا الوجود بحين معين.
رابعاً: تاب الله على آدم مما أَثم، غير أن ذلك لم يقه تجربة الوجود الدنيوي ولم يُعْده إلى ما كان فيه قبله. من حياة الدعة والبراءة غير المُكَلّفة.
خامساً: خوطب بنوه ومن يرمز إليهم بتكليف خاص بكل.

التجربة والرغبة:

فكأنما فرض الوجود الدنيوي قصور في إلتزام أمر، ورغبة في حياة التكاليف. وعلى قدر القصور وطبيعة الرغبة تكون حدود هذه الدنيا ونطاق التجربة الجديدة، على نحو يظهر من آيات القرآن الكرّيم وأحاديث السيد الرسول.

«ونبلوكم بالشر والخير فتنة[1]».

آية تفيد معنى التجربة. وتحدد صور هذه التجربة ان كان ما أصاب الإنسان خيْراً أو ما كان ما أصابه شراً.

«لَتُبلون في أموالكم وأنفسكم[2]».

آية تؤكد فكرة التجربة. وتبين إنتشار مجالها إلى الأموال والأنفس. أي إلى كل ما يُكَوِّن عناصر الوجود الفردي.

«وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا[3]».

---

(١) الانبياء ٢١: ٣٥
(٢) آل عمران ٣: ١٥٢
(٣) القصص ٢٨: ٧٧

آية تهدف إلى أن يسوي الإنسان بين مستقبله وحاضره. فلا يسعى إلى خير الآخرة بإهمال الدنيا. إنما عليه أن يرعى وجوده في هذه الحياة وتلك رعاية كاملة بحيث تكون حياته الدنيا سبيلاً إلى حياة الآخرة.

« إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً ».

حديث شريف يفيد معنى إتصال الوجود واستمراره إلى ما بعد الحياة. كما يدعو إلى العناية بكل جزء من هذا الوجود عناية حذر واستعداد.

« من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون[1] »، آية توضح مكان الرغبة في إختيار حدود التجربة. هل هي زينة الدنيا التي تغرق الإرادة في ملذات الحياة، أم هي بساطة واعتدال يدع الإرادة على توازن في التصرف.

« فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم. إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون[2] ».

آية تبين أن مظاهر الحياة وزينتها ليست على الدوام حُسْناً لمن أوتيها، إذ قد تكون عذاباً لهم فيها وفي الآخرة. بمعنى إتساع نطاق الإختيار إلى صعوبة وعسر يتأكد معها الإخفاق في إجتيازه.

تقدير الفكر:

وفي تقديرنا أن هذا الفكر، أو هذا الواقع- بمعنى أصح- أسهل وأعظم تفسير للوجود الفردي، وبه انفتح هذا الوجود بما لا سبيل معه إلى اغلاقه أبداً، فهو يرفعه إلى ذرا السماء ثم يطالبه بالعمل، كِفَاءَ ما وُهِبْ.

ولقد سبق بيان مدى تأثير فكرة التجربة عموماً على السلوك البشري إذا

---

(١) هود ١١: ١٦

(٢) التوبة ٩: ٨٥

تأصلت فيه. فبها وحدها يمكن للسلوك أن يقوّم ذاته وأن يثقف نفسه. وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة في التقدير الإسلامي تلقي على الوجود ضوءاً باهراً يبين حدوده وظروفه وأوضاعه على نحو يظهر مما يلي:

أولاً: ان الإنسان هو الذي رغب في حياة التكاليف. وهو الذي تعرض للتجربة بإرادته. «**انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً**[1]». ومفاد ذلك ان الوجود ليس سقوطاً أو تدهوراً. كما انه ليس أمراً غامضاً فرض على الإنسان دون أن يسهم في شأنه أو يكون له خيار فيه.

ثانياً: ان الوجود حلقة من حياة مستمرة عبر الزمن. له ما يسبقه وله ما يلحقه. فهو جزء من كل متأثر به ومؤثر فيه. وفهمه يقتضي معرفة كل ما يتصل به من حيوات.

ثالثاً: انه لا معدى من الرضاء بالواقع على ما هو عليه. طالما كان لإرادة الإنسان دخل في وقوعه على نحو ما وَقَع. وسواء وضح للإنسان فعله الذي سبق به الخيار أو لم يتضح.

رابعاً: ان السبيل أمام الإنسان لتغيير واقعة أو تحسين حالة يكمن فقط في الفعل الإرادي يزكي به نفسه في خُلُق أفضل ونهج أكرم، بمعنى أن إنتظار تحسن الحال دون عمل إيجابي وكذلك الإلتجاء إلى مجرد الدعاء والتمائم والتعاويذ غير مجد في التغيير شيئاً.

خامساً: ان الموت ليس عدماً، لكنه منفذ إلى حياة أخرى تتأثر بالحياة الدنيا وضعاً وظرفاً وحدوداً.

وبهذا التكامل لفكرة التجربة يزول التناقض المزعوم في الحياة الدنيا.

---

(١) الاحزاب ٣٣: ٧٢

ويكتسب الألم واليتم والعذاب والفقر والسلطان والمرض، وما إلى ذلك، معاني جديدة، فالوجود مَظْهَرٌ لحياة سابقة ومَخْبَرٌ لحياة لاحقة، وهو من ثم مقادير متداخلة يختلط فيها الجزاء بالبلاء.

حدود التجربة:

وإذا ما عدونا فكرة التجربة كمنارة تهدي الإنسانية عموماً، لنبحث في كنه التجربة وحدودها، راعنا ان الفهم الإسلامي جعلها- حقيقة- تجربة كاملة شاملة. فعلاقة الوجود العام بالوجود الفردي- فيما يتعلق بالظروف التي تحيط الإنسان والصورة التي ترتسم بها ذاته وتتشكل، ليست- في الفهم الإسلامي المتقدم- جبراً للسلوك بقدر ما هي أدوات التجربة وأسلوب الإختيار. وللفرد إن أراد نجاحاً أن ينجح رغماً عنها. وله إن لم يشأ ذلك ان يفشل دونها.

فكأن حدود التجربة- على هذا المعنى- هي بذاتها حدود الحياة حول الفرد، قبل أن يستخلص لنفسه ذاتاً مريدة تقفز الأسوار، وتتطاول إلى ما وراءها من عزم.

وقصور الطاقة أو ضعف الإمكانية محسوب للفرد في محاولته إجتياز التجربة. وكذلك الشأن فيما يحيق به من مصائب. فليست هذه جزاء فحسب، وليست تلك قوالب الجبر، وإنما هما على نحو ما سلف مقاديرٌ من بلاء وجزاء يتخذ أكثر من صورة تتشكل بها الحياة شيئاً فشيئاً في تجاوب بين الكون والذات، تتوالى على مدار الأحداث، فكأن الحياة على مفهوم الفطرة، مجال حي لإعداد النفس إعداداً صحيحاً كاملا؛ شأنها في ذلك شأن تمرين شاق يهيىء به امرؤ نفسه لإجتياز بطولة ما، والفوز بنصرها.

طاقة الوجود:

والمعيار هنا طاقة الإنسان. وبمعنى أدق، قدر ما يتحمل من مشاق الأمور وتقلب الأحوال وفجاءة الحوادث وتنوع المقادير وخيبة المسعى.

«لا يكلف الله نفسها إلا وسعها. لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»[1]

«لا تكلف نفساً إلا وسعها»[2].

وإذ كان من طبع الإنسان أن يقصر جهده دون الكفاح الجدي ويحد طاقته عن جهاد النفس اللاهية، فإن الله سبحانه عارف بما قصّر من جهد وما حد من طاقة، قادر على قياس القصور وبيان الحد- قياساً مضبوطاً وبياناً لا شك فيه.

«يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور»[3].

بيان الجزاء:

ولما كان تصرف الإنسان مرتداً بعد ذلك إلى وجوده، منعكساً عليه، مؤثراً فيه، فإن الذي يُقَصّر في بذل طاقته أو يجفل عن بيان حدوده- غشاً أو إهمالاً- إنما يحتمل وزر ذلك وحده، فلقد ظلم نفسه لا غيره وأساء إلى وجوده دون سواه. وعلى هذا المعنى جرى التعبير الإسلامي في عديد من الآيات القرآنية:

«إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون»[4]

---

(١) البقرة ٢: ٢٨٦

(٢) المؤمنون ٢٣: ٩٢

(٣) غافر ٤٠: ١٩

(٤) يونس ١٠: ٤٤

«ومن يعمل سوء يجز به»[1]
«وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»[2].
«أولئك الذين خسروا أنفسهم[3]».

امتداد الأثر الوجودي:

وتأسيساً على ذلك يتعين أن نفهم النصوص التي تفيد معنى امتداد أثر الوجود الفردي إلى سواه على غير ما انتهى الفهم من الإسرائيلية. وجاء في القرآن الكريم:

«وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً»[4].

وفي الحديث القدسي:

«إني أنا الرب المعبود أجازى الأولاد بما تصنع الجدود».

ومفاد النصين على ضوء ما سلف، وبتقدير فكرة الجزاء والبلاء، أن فُجْر الوجود قد يصل إلى ذرية صاحبه- جزاء له على ما اقترف من إثم، وبلاء لهم يختبر قدرتهم على إجتياز السوء. وبالتالي، فإن طُهْر الوجود قد يمتد إلى ذرّية صاحبه- مثوبة له فيما أحسن من عمل، وبلاء لهم يبين حالتهم عند إجتياز الحسن. فكأن هذا وذاك، بصدد الأثر الوجودي، كالميراث المادي والخواص الموروثة سواء بسواء.

والأمر من بعد، متروك لكل وجود في الذرية، يحسن أو يسيء يَفْجُر أو

(١) النساء ٤: ١٢٣
(٢) النحل ١٦: ١١٨
(٣) المؤمنون ٢٣: ١٠٣
(٤) النساء ٤: ٩.

يطهر. وهو بفعله يحدد لنفسه، بكل مقدّرات وجوده وكل طاقاته، سبيله في الحياة الآخرة وجزاءه هنا أو هناك.

ذلك أن تقدير الوجود في مساءلته يقوم على نصين:-

«ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى[1]».

«وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه[2]».

وبهذا يكون إمتداد الأثر الوجودي إلى الغير إن سوءاً وإن حسناً بلاءً لهذا لا جزاء له وإختياراً له لا قِصاصاً منه.

منار الوجود:

ولقد أوتي الإنسان من جانبه إرادة يعرف بها حقيقة وجوده، ثم يعلم قدر قصوره ووضع حدوده... ذلك هو العقل. به يحسن إلى وجوده أو يسيء، يعدل مع نفسه أو يظلم... إن اتخذ إلّهه عقله عَدَل، وإن اتخذ إلّهه هواه خذل.

والأمر- من ثم- يقتضي ميلاً إلى العقل يجلوه بالتفكر والتدبر والتأمل. وميلاً عن الهوى. يفترة بالسيطرة والإعراض والأسماء.

ومن هنا، قضى الإسلام بتبجيل العقل تبيجلاً تاماً وتقديس حريته، ما كان هو وحده سند الإنسان في إجتياز البلاء ومركبه في عبور الحياة. وبمعنى آخر ما كان هو مَحَلّ الإختيار وغايته.

وفي القرآن الكريم من آيات إحترام الفكر والدعوة إلى إعماله ما لا يدخل تحت حصر، فكثيراً ما تدعو آيات القرآن الكريم إلى التّفكر والتّدبر والتعقل. وهي دعوة تفرض على المتخلف عنها جزاء يصل به إلى أسفل دركات الخلق، حيث تنحسر عنه الإنسانية بكل مقوماتها.

---

(١) الانعام: ٦: ١٦٤

(٢) الاسراء ١٧: ١٣

«أو لم يتفكروا في أنفسهم[1]....»
«إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون[2].......»
«وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون[3]».

وفي الحديث الشريف دعوات ملحة إلى إعمال الفكر، وإعتباره أساس المساءلة:

«الدين هو العقل. ولا دين لمن لا عقل له».

«أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل. ثم قال له أدبر فأدبر. ثم قال عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي وبك أُثيب وبك أُعاقب».

«... عملوا بقدر ما أعطاهم الله عز وجل من العقل، فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم. وبقدر ما عملوا يجزون».

وفي الحديث الشريف كذلك أكثر من الدعوة إلى أعمال العقل، تفضيل ذلك على العبادة. إذ قال الرسول عليه السلام «تَفَكّر ساعة خير من عبادة سنة». ثم تفضيل العلم على الشهادة في سبيل الله، وهي أسمى الغايات الإسلامية، فقد قال عليه السلام «يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدماء الشهداء».

سبيل الوجود:

بهذا يقطع الفهم الإسلامي في أن البيّنة وحدها- بمعنى المعرفة الواعية- هي سبيل الوجود.. «ليهلك من هَلَكَ عن بينة ويحيا من حيّ عن بينة[4]»

---

(١) الروم ٣: ٨.
(٢) النحل: ١٦: ١١.
(٣) الذاريات ٥١: ٢١
(٤) المجادلة ٥٨: ١١

ففي القرآن الكريم:

« يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات »[1].

وفي الحديث الشريف:

« ... إنما يرتفع العباد غداً في الدرجات الزلفى عند ربهم على قدر عقولهم ».

الفكر الوجودي:

وليس من شك في أن دعوة التفكير هذه لا بد أن تصحب الإنسان- بادىء ذي بدء- إلى ذاته ونفسه، ثم تنتقل بعد ذلك إلى الكون. إذ لابد أن يتدرج التفكير من الوجود الفردي إلى الوجود العام.

ومن هنا كان الفكر الإسلامي دعوة مباشرة إلى الفكر الوجودي بداءة ثم إلى فكر الماهية- بعد ذلك- لمن يشاء سِعَةً في البحث.

والذي يقرأ قول الرسول عليه السلام، رحم الله أمراً عرف قدر نفسه. « يجد فيه شعار سقراط مُفَرغاً في القالب الديني.

أثر الفِكر:

ولقد لازم هذا الفكر الخصب حضارة العرب في عهدها الأول، فكان إرهاصاً بتيار جديد شمل كل مناحي التفكير.

ففي الشعر ظهر أبو العلاء المعري ليقول:

وإني وإن كنت الأخير زمانه   لآت بما لم تستطعه الأوائل

فكأنه يرى- بقوله هذا- أنه أفضل من سابقيه، بما يعنى أن وجوده أضاف إلى الوجود كثيراً، وإنه- قبل ذلك- كان ضرورة ولازمة.

---

(١) الانفال ٨: ٤٢

وفي الفلسفة ظهرت أسس جديدة للتصوف صبغته بالإسلام وشكلته في شكل جديد من الحضارة العربية. فلم يعد التصوف اعتزالاً للحياة وانسحاباً من الوجود بل فهما لهذا ودعوة لتلك، يؤسس كلا منها على أساس جديد.

وكان ركيزة الأساس حديث للرسول عليه الصلاة والسلام قال فيه:-

« اعرف نفسك تعرف ربك، وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه »، وهو حديث- لا شك- مكمل للحديث السابق « رحم الله امرءاً عرف قدر نفسه » ينقل الوجود- على مانُوه عنه- من الذات إلى الكون نقلاً طبيعياً لا طفرة فيه.

لهذا كان التصوف الإسلامي رفعة للذات وعزة، لأنه يقابل الكون بالفرد- مقابلة عقلية، ترتكز على الدين وتستمد من الفكر أسباباً لها.

والنزعة الصوفية الإسلامية نزعة تقوم على الذاتية مذهباً، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات المفردة. وعن طريق هذه الذات يبدأ استشعار الكون، ثم الإمتلاء به شيئاً فشيئاً، بحيث يحل الوجود الذاتي- على درجات الإمتلاء- محل الوجود الكوني.

ثم كثيرون حيوا وجودهم بالفعل على هذا النحو، حتى وصلوا إلى أعلى درجة للذاتية، وهي ما أطلقوا عليه تعبير الإنسان الكامل. وعند هذا الحد قال الحلاج- أحد الرواد- انا الحق، ثم قال:

« أنا من أهوى ومن أهوى انا   نحن روحان حللنا بدنا »

وبغير تعرض للنظريات الفلسفية التي رأت في ذلك إيماناً بما يسمى « وحدة الوجود » أو « الإتحاد بين المخلوق والخالق »، فإن هذا القول يعبر عن الإنفتاح الكامل بين الإنسان والخالق، أو بمعنى آخر، بين الذات والكون، بين الوجود الفردي وكل وجود، فيفتح وجود الإنسان من كل جانب وإلى كل إتجاه.

نتائج محددة:

على أن أهم نتيجة وصل إليها هذا الفكر الثائر حقيقة كانت نقله للأمر من مجال القول إلى مجال الفعل، حين انتهى إلى أن التصوف يؤدي في آخر درجاته وأعلاها إلى سقوط حواجز المادة والنظم الكونية الثابتة في أغوار من الإرادة بحيث لا يتقيد بها الفرد ولا تحد من تصرفاته.

فالمتصوف الكامل- على ما قيل- لا يعرف تغير الطقس صيفاً كان أم شتاء، ولا يعجزه ثقل المادة عن أن ينتقل من مكان إلى مكان كيفما يشاء ووقتما يريد. ولا يقف دون الزمن جامداً بوقته، بل أنه يبرق خلاله كلما عَنّ له ان يتحرك أو يحركه. وتطبيقاً لذلك فقد قيل: ان المتصوف يستطيع احضار فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف. كما قيل ان في مُكْنَتِه أن يرى الماضي جميعه وأن يطلّع على المستقبل بأسره.

وبصرف النظر عن مدى صدق تلك الأقوال والتنقيب عن أمثلة من الواقع تؤيدها أو تنفيها، فإن مجرد بزوغها على سطح الفكر يكفي في ذاته تدليلاً على ما انتهت إليه فكرة الوجود في التصوف الإسلامي من فتح آفاق لا تحصى ولا تحد أمام الذات البشرية الطامحة، تحاول أن تبلغ منها ما تستطيع به أن تتفوق على قواها وان تعلو على قدرتها ثم تسمو بهذا وذاك على قيود المكان وعلى حدود الزمان.

أن المثل المعطي ليس هو المهم، وفي هذا الصدد، إنما المهم تلك القدرة التي يشير لها المثل والمُكْنة التي تظهر وراءه، والتي قد يكون المثل- بل غالباً ما يكون- فهما شعبياً لهذه المُكْنَة وتلك القدرة لا يوجهها إلى الفعل النافع الصحيح وإنما يسحبها إلى مجالات السحر وما شابه.

وهكذا أدى انفتاح الوجود- في آخر صورة- إلى نتيجة عملية تزيد

جدواه وتحقق أغراضه في صورة واضحة حاسمة. وما أقربه بهذه النتيجة إلى قول السيد المسيح عليه السلام «**الحق الحق أقول لكم من يؤمن بي فالأعمال التي أعملها يعملها هو أيضاً ويعمل أعظم منها**». فكأنما الفكرتان رافدان من نبع واحد، توحي إلى الإنسان إندفاعاً مع تيارها حتى غاية بعيدة من السمو والرفعة. ثم تهبه على ذلك جزاءين:

- فالفعل جزاء نفسه، لما يؤدي إليه- حتماً- من إرتقاء الذات وعلوها.
- وهو من جانب آخر، سبيل لتخلص الإنسان من قيود المادة وجمودها، والسمو عليها- ما أمكن.

وهكذا أصبح الوجود الفردي- بالفكر الإسلامي- ضرورة لازمة كما أصبح ذا معنى ومغزى.

وكان ذلك آخر حلقة من حلقات تقدم الفكر البشري، في نطاق سعيه لفهم الحقيقة وإدراك الغرض البعيد من وجوده، وبه انتهى إلى أن هذا الوجود جزء من كل، وأن إرادته اسهمت فيه وجوداً وحدوداً، وإن مجال الوجود جماع مقادير يختلط فيها الجزاء بالبلاء، وإن على الإنسان واجب السعي- عن بيّنة من عقل واع- إلى تزكية نفسه علماً وخلقاً، بكل طاقته وكامل قدرته، حتى يرقى في ذاته وفي مدارج الكون، فيكون قد عبر البلاء بصبر ونال الجزاء عن خير.

تقدير

إن إستعراض تاريخ الفكر ، وبالتالي إستعراض تاريخ الوجودية فيه يبين بجلاء أن الوجود- سواء أكان فكرة مجردة أو تطبيقاً في الحياة- شق مجراه خلال دورات متتالية من الإنفتاح للمكون بحيث لا يصبح ثمة حاجز بين الوجود الفردي والوجود العام، ثم الإنغلاق دونه بما يحصر الذات المفردة داخل نطاق من العزلة التامة.

وفي **الحالة الأولى**، كانت البشرية تثري وتنضر حين تزدهر فيها الحياة وتتفتح نتيجة لإرتقاء الوجود- خاصة وعامة- إلى آفاق الرفعة وذرا السموق. أما في **الحالة الثانية**، فقد كانت ذات الحياة تذبل وتجدب كأثر طبيعي لتفكك عناصرها في ذوات منحصرة متفرقة تدور حول نفسها دورات مهتزة تؤدي بها- لا محالة- إلى مهاوي الإنحطاط ودياجيره.

الوجود في الفكر الوسيط

الوجود في الفكر الوسيط

ما أشبه الفكر البشري حين يصعد شوامخ قممه ثم يهبط إلى وهاد سوافحه بذلك الرجل المسمى سيزيف[1] في الأسطورة اليونانية القديمة.

وتقول هذه الاسطورة أن الآلهة قضت على سيزيف بالمشقة والعذاب فهو دائماً أبداً يدفع حجراً أمامه، من سفح جبل حتى قمته، وما إن يصل به إلى تلك القمة حتى ينحدر الحجر إلى السفح فيدفعه ثانية ثم ثالثة وهلم جرا.

والفكر البشري كذلك. فهو مدفوع إلى الإرتقاء والتفوق بمقتضى تلك السورة التي تتأجج في أعماقه وتتوهج في ذهنه، غير أنه سرعان ما ينتكس بغروره فيسقط إلى حضيض الجهل وأوحاله؛ ثم إذ يحاول الإرتفاع مرة أخرى ويعاود الإنتكاس بعدها، وهكذا دواليك.

وإذ كان شقاء سيزيف وعذابه أمراً من آلهة الأولمب لا يُعرف له سبب ولا تُدرك له غاية، فإن تذبذب الإنسان بين قمة الفكر وسفحه أمر يعود إلى إنتصار الجهل مرة وإلى إنكساره أخرى، في معركة تمثل كفاح العقل البشري للتخلص من أغلاله ثم الإنطلاق إلى القمة ذات يوم، بغير قيود تعوقه أو حدود تعرقله.

وبينما يعني ظهور قصة سيزيف في الأدب الإغريقي أن الوجود الفردي في

---

(١) سيزيف Sisyphus كان ملكا على كورنيثة في بلاد اليونان، وجاء ذكره في الاساطير الاغريقية على انه كان جشعا فحكم عليه بدفع حجر الى اعلى الجبل، وكلما صعد الى اعلى تدحرج الحجر الى اسفل فيعود ويدفعه الى اعلى من جديد وهكذا.

ذلك العهد كان قد انغلق على الإنسان تماماً، حتى جعله أداة في يد الآلهة تلعب بشقائه وتلهو بكده، دون ما مبرر لذلك من فعله أو من تقديرهم، بل ودون ما أمل في عناية منهم ورعاية أو مثوبة له وسلام؛ بينما تعني تلك القصة ذلك كله- يدل مفهوم التأرجح البشري بين سفح الفكر وقممه والتوثب الذهني إلى شوامخ تلك القمم ان الوجود الإنساني لم يزل حتى الآن حراً طلقاً، وأن أمامه- على المدى البعيد- أملاً ساطعاً لم يخفت بعد ورسالة كبيرة سوف يدرك حقيقتها ذات يوم قريب.

ومن أجل بلوغ ذلك الأمل وفهم تلك الرسالة ينتقض العقل بين حين وحين لينحي جانباً عنه غروره وكبرياءه، ثم يحاول ما أمكنه احتضان ماضيه وحماية كفاحه ليوالي الضرب في بيداء الزمن على هدى من تجاربه وخبراته. ولقد بلغ العقل من غايته شأوا حين تغير الوجود في تقديره بمحاولاته تلك حتى وصل إلى إنفتاح ليس بعده إنغلاق- على نحو سلف بيانه- يتبلور كله في قول السيد المسيح ان من يؤمن به يفعل مثلما كان يفعل هو من معجزات بل وأعظم منه. كما تبلور في تلك النتائج العملية التي وصل إليها الفكر الصوفي في الإسلام متسلسلاً على إبعاد التقدير فكرة فكرة.

التجديد والتقليد:

وكان من المُقَدّر- في الظروف الطبيعية لمجرى الأمور- أن يجري الفكر بعد ذلك إلى أبعد منه، أو على إحتمال آخر، أن يحافظ على ما كسب من قمم وما أحرزه من سموق. غير أن ما وقع فعلاً كان على العكس من ذلك تماماً، فقد انحصر الفكر كله في الشرق العربي- أثر نهضته الإسلامية- ثم خلف هذا الفكر من بعده خلف أضاعوا التجديد واتبعوا التقليد فعادوا بأنفسهم القهقرى إلى النبع، بدلاً من أن يسيروا معه قدماً إلى المصب. وما كان من الممكن لمثل هذه الردة ان تغلق فكرة الوجود بعد إنفتاحها الأخير، لأنها لم

تكن شكلاً للفكرة بقدر ما كانت تصرفاً للأفراد ازاءها فمن لا يساير طوفان الفكر الدفوق في مجراه الساعي إلى الحقيقة- طواعية منه وقدرة- إنما يقوقع من عقله ثم ينرجس من كيانه دون أن يؤثر على مسير التيار، إلا بقدر ما يحاول ذلك التيار الواعي أن يفتح القوقعة أو يحل عقد الكيان، فإن لم يجد قبولاً لأغراضه جرف الجمود معه حتى يصفيه- إثناء فورانه- في مصفاة تقدير يستفيد بالروائق والشوائب على حد سواء.

وقد كان من مقتضى تغيير فكرة الوجود إلى ما كانت قد انتهت إليه ان تطابق القول فيها مع الفعل، أو بمعنى آخر، تلاقي الفكر مع الحياة. ووصل إلى لب الحقيقة العملية بما كان يستحيل معه أن تنتكس الحياة مع الفكر إن إنتكس، أو يتبدد الفعل مع القول إن تلاشى. ثم حدث في أوج الفكر الإسلامي أن تعثر في سقطة أساءت إليه وإلى وجود الآخرين- بالتالي- أبلغ إساءة حين التف هذا الفكر حول نفسه في إعجاب انتهى به إلى أن يقف أمام الفلسفية اليونانية وجهاً لوجه، يحاول في تفاخر أن يبين مواطن العظمة فيه بإظهار مواطن الضعف في هذه الفلسفة. وفات من بدأ بالمقارنة انه يسقط من حسابه عنصر الحركة التي انزلق عليها الفكر من أيام الإغريق حتى عصر الرسالة المجدية، كما فاته من جانب آخر انه يقارن ما بين فكر الوجود وفكر الماهية. وكلاهما من واد يغاير وادي الآخر.

لقاء الوصمات:

فالفلسفة اليونانية- كما بينا من قبل- تحولت بعد سقراط إلى فلسفة الماهية فقصرت نظرتها على أصول الأشياء وأسبابها، ولم تعد تهتم بالواقع أو تُعنى به. وبذا تحولت عن الوجود كلية، وأعرضت عنه في محاولات مذهبية مجردة. هذا بينما كانت محاور الدين تدور حول الوجود أصلاً، بياناً لحقيقته وعظمته ومسبباته والغاية منه. وقد أدى ذلك ضرورة إلى إهتمام الأفكار الدينية بالإنسان وحده- بحيث اقتصرت هذه الأفكار على الوجود تدرسه من

كل جانب- تاركة شتى المسائل الفلسفية الأخرى إلى الإيمان وحده، يحلها بالوجدان العميق. وهكذا انفصلت الأفكار الدينية عن الجدل المذهبي، فلم تبحث- قط- ما تبحثه هذه عادة من مسائل، ولم تخض أبداً في موضوعاتها التقليدية، كخلق العالم وعلّته والخالق الأول وقدراته، وغير ذلك من مسائل مشابهة. بل تركت أمر ذلك كله- على مانُوه عنه- إلى الإيمان بالدين يذكرها في نصوص مقررة[1]، ثم يأتي بعدها على الوجود موضوعه، فيفيض في شرحه وتعليله حتى يُسقط في كل نص أو فكرة، أي شيء قد يكون أو يُظن، أنه حائل بين الوجود والكون.

فكأن إنتقال الفكر الإسلامي إلى الفكر الإغريقي، يقيم عناصر المقارنة، ويبين أوجه المشابهة والإختلاف، كان بلا شك عملاً خاطئاً وسقطة لا تغتفر، لأنه سمح بمناقشة أمّهات الإيمان من أفكار مناقشة قوامها الشك والجدل. وكان من الضروري- في مثل هذه المناقشات- ان تضيع الحقائق في متاهات الألفاظ، وأن تشوه المثل من حموم اللدد.

وهكذا امتد طوفان الجدل- بما قد ينطوي عليه ملاهاة وشطط- إلى المقدسات العليا في أعلى برج للإيمان الشخصي، حين هبطت هذه الفلسفة إلى مستوى الفرد العادي بمشكلاتها تلك وبجدلها ذاك، فتبلبلت الأفكار واهتزت المعايير واختلطت القيم.

آثار التقدير العقلي:

وعلى الرغم من أن بعض العقلاء وذوي الفهم السديد حاولوا ضرب معاقل الجدل ورواده، في حملة على التفلسف الأجوف[1] فقد كان الأمر قد قضى.

---

(١) يقصد من ذلك ان الايمان لا بد ان ينبني على مسلمات او مقررات فضلا عن الشعور الدافق.
أي الذي لا ينبني على معطيات الدين وعلى الواقع الانساني.

فإذا بفلسفة الإغريق- تلك التي نشأت في رُبا الإلحاد ونمت في وثنية- تصبح أفكاراً مبجلة لدى الخاصة والعامة بحيث صارت أصولاً للمسائل في شتى مباحث الفكر. وما كان من العجب أن يحدث ذلك، بعد عصر حاول المفكرون فيه أن يقيموا من الفلسفة الإغريقية، وفلسفة أرسطو بوجه خاص، هاديا للبشرية كلها، ورقيباً على حركة الفكر بأجمعه، حتى بعد ان سطعت على هذا الفكر شمس الإيمان، وأضاءت الأديان السماوية كل ركن فيه.

وربما كان من أثر ذلك أن ظن البعض بالعقل البشري قدرة أكثر مما له بالفعل طالما اعتقد خطأ ان عقلاً كعقل ارسطو إستطاع- على ظلام عصره- أن يكون شعله إيمان له وللأجيال التالية يتناول كل المسائل التي جاء بها الإنجيل أو نزل بها القرآن فيوفق فيه استلهامها، ثم يُوفق في تصنيفها.

ونتيجة لذلك فقد أطلق هذا البعض عنان عقله، بعيداً عن الأصول كلها، شارداً به في دنيا الإلحاد والوثنية، قابعاً معه على هياكل صماء من فلسفات الصور والماهية، متنكباً سبيل الوجود وأهدافه السامية.

إنتصار الحياة:

على أن بعضاً آخر، أكثر إتزاناً وواقعية، حيى وجوده كاملاً، دون أن يبدده طاقة طاقة بين الكبر والغرور. وهؤلاء إذ كانوا يدركون حدودهم ويعرفون قدر أنفسهم، دفعوا عجلة الحياة حين ساروا في تيارها متعاونين مع العناصر كافة، لا منسحبين ناحية ولا ملتزمين شقا في الجوانب.

ولما كان التاريخ- عموماً- يؤرخ للأفراد أكثر مما يؤرخ للحياة، فقد أظهر على صفحاته خصوم الوجود واعداءه ممن اعتزله وعاش بعيداً عن دفء حرارته وفيض حيويته. وبهذا أصبح تاريخ الفكر تاريخاً لسقطاته وشطحاته، سجل على نصبه أولئك الذين استبدت بهم شهوة الشهرة واضلتهم فردية

التفكير، فانسحبوا من الوجود بفكرهم، وعاشوا على الصورة مخدَّرين، يخيل إليهم من فرط ما انطووا على الهياكل أن كلا منهم أرسطو زمانه، أو زمان الغابرين، وزمان المقبلين.

وبين حين وحين، كان واحد من أنصار الإنسانية يلحظ ما يحدث ويدركه فيصرخ من ألم، صرخة في واد، لا تُسمع إلا قلة ولا تُؤثر إلا في أضيق مدى، لغلبة الفكر المقابل وسيطرته على العقول جميع. وهكذا ظهر في العصر الوسيط عبد الرحمن بن خلدون بأفكاره التي حاول أن يدرس بها المجتمعات وتاريخها، فوضع بدراسته تلك أسس علم الإجتماع، وهو العلم الذي يتناول صلة الوجود الفردي بما حوله من عوامل ومؤثرات، وظهر كذلك، على نهج مقارب، مفكرون آخرون، مثل محيى الدين بن عربي والقديس توما الاكويني، والقديس اوغسطين، وتلاهم في العصر الحديث بسكال ومين دي ريران، وشلنج وشوبنهاور وكيركجارد، محاولين جميعاً- كل بطريقته أن يرفعوا راية الوجود، في احتجاج صارخ على التركيبات العقلية المجردة.

وإذ كان التاريخ المكتوب- كما ذكرنا- تعداداً للمعالم وترجمة لها أكثر مما هو بيان للطريق له وتصوير له، فإن دراسة الحياة النابضة بالحقيقة، إنما تُلتمس في الفنون والآداب والأمثال السائرة، بوصفها- على ما سلف بيانه- تعبير الوجود من ناحية، واللسان الفصيح لواقع الشعب الحي، من ناحية أخرى

الوجود في واقع الحياة:

ومن استقراء خلاصات التعبير ووسائله تلك، في أي لغة من اللغات وفي أي عصر من العصور، وعلى الأخص ما كان منها عصراً للحضارة وعهداً للنور، يتبين انها جميعاً- تضمنت خطأ رئيسياً هاماً- قوامه التجربة الشخصية- على خلاف في التفصيل بينها، تبعاً لروح العصر وتقاليد القوم.

وبين عديد من الأمثال الشعبية، وما جرى من الشعر مجرى الأمثال، تُصادف في الشعر العربي بيتاً توارثته الأجيال نقلاً، وتداولته الشعوب قولاً، ذلك قول الشاعر:

لا يعرف الوجد إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

فالمكابدة والعناء- في تعبير الشاعر، وفي كيان الأمة التي نطقت بهذا الشعر ثم جرى له لسانها مجرى الأمثال- تعد شرطاً أساسياً للمعرفة، تتجرد بدونه من صفتها فتصبح أي شيء، إلا أن تكون كذلك.

وما كان من قصور اللغة أو فضول القول أن يتضمن المثل لفظي العناء والمكابدة، بل إن ذلك كان- بلا أدنى شك- تعبيراً صحيحاً واضحاً عن المعنى المراد والهدف المقصود منه، بحيث يصور ما قبل المعرفة لظن من وعى أو مَعْبَراً من حصر نفسي.

وهكذا انتصرت الحياة للحياة، فاتجهت إلى الوجود بكل طاقة فيها، لا تني عن إحياء مواته، ولا تكل من حثه على أن يلقي بذاته إلى الغمار حتى يلسعه الواقع بلهب مقدس، يقضي- في جوانبه- على برودة النظر المجرد من أية خبرة عملية.

الفكر
في الفكر الحديث

الوجود في الفكر الحديث

انتهى الأمر - بهذا - في العصر الوسيط، وما بعده، إلى فصام كامل بين الفكر والعمل، أدى بكل منهما إلى انتهاج نهج خاص به. وبينما انعكف الفكر على نفسه يبحث في الفروض الجدلية، انعطف العمل على الحياة يعاني منها ويكابد، ثم يجمع الخبرات إلى الخبرات، ويضم التجارب إلى التجارب، فيما يرفع محصل البشرية ويدحو وجودها لينتشر على الوجود كله، ثم يسربله.

وليس معنى ذلك أن حركة الحياة السارية تجردت من كل إشعاع فكري، فجرت على النحو من الآلية صارم، لا يعرف الفهم ولا يستفيد بالإدراك؛ لكن المعنّي بالفصام بين الفكر والعمل، أن الفكر جرى بمنأى عن التجربة الحسية بينما جرى العمل بمعزل عن نفحات العقل التجريدي. وبهذا افتقد الفكر كل خبرة عملية، كلما افتقد العمل طفرات التقدم والإندفاع، تلك التي لا تقع عادة إلا بعد ما يتشبع الفكر بالتجربة ثم يعمل بنبضه على دفعها إلى وضع أرقى وأحسن.

والذي لا شك فيه أن هذا الفصام، مما عرقل تقدم الحياة وعاق سيرها الطبيعي لما أدى إليه من عزلة، شبه تامة، بين العامل والمفكر، فبينما جلس هذا في برجه العاجي ينظر إلى السماء، يرصد - بعينه المجردة - نجومها والكواكب، حتى يستخلص رأياً عنها؛ دار الآخر في مصنعه بين العدسات والأنابيب يرتب بها أمور معيشته، أن ينتهي أي منهما إلى أن إتحادهما في العمل يوفر على البشرية جهداً عظيماً كان يتبدد دون أي فائدة. فمن الأنابيب

والعدسات صُنع المِرْقَب (التليسكوب)- فيما بعد- فجعل من الرصد عملية سهلة لها أسس من العلم والواقع- فأصبحت التجربة- به- تأكيداً للفكر، كما صار الفكر إعلاء لشأن العمل. فكأنما ظلت البشرية- قبل ذلك- طوال عهد الفصام، تكسب بترفّع الفكر عن التجربة جهلاً فوق جهل. وكان هذا الجهل حقاً- أعدل قصاص للكبرياء.

على أن أحداً- في وقته- لم ينتبه لهذه الحقيقة البديهية، فسار الركب وعلى الأعين عصابات من زيف الحياة. وكان نهاية المطاف في هذا الصدد ما بدأ يراود الأذهان من جانب- على أن العلم كله في يد العامل، كما كان- من جانب آخر- ما انتهت إليه فلسفة هيجل من تقدير مبالغ فيه لكل ما هو عقلي.

هيجل[1] : شطاحة العقل:

والذي يهم من فلسفة هيجل- في مجال البحث- أنها افترضت مطابقة الواقع للفكر، ثم قطعت بذلك حين قررت أن كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي، أي أنها جردت الحياة من طبيعتها الخلاقة، ثم جعلت منها صورة باهتة لما يمكن أن يدور به أي ذهن مكدود في أُمسية من أماسي الصيف.

ونتيجة لأخذ الواقع بمعايير العقل، وفرضها عليه، إنتهى هيجل إلى أن الأمور جميعاً تسير على قاعدة واحدة، تبدأ بالفرض ثم ظهور النقيض ثم إندماج الفرض ونقيضه في فرض أكمل يَظْهَرُ نقيضه بعد ذلك؛ وتدور القاعدة. ومؤدى تلك الفكرة أن الحياة تبدو على شكل معين، وهذا هو الفرض؛ ثم تنكشف معايب ذلك الشكل، وهذا هو النقيض؛ ثم تجري الحياة

(١) هيجل، جورج فلهلم فردرك (١٧٧٠- ١٨٣١) فيلسوف الماني فلسفته مثالية مؤداها ان للكون روحا تبتدىء من مراحل تطورية يعنيها المنطق الجدلي.

على شكل جديد تتلاشى منه المعايب التي وضحت، وهذا هو إندماج الفرض ونقيضه؛ وهو بذاته فرض آخر، تجري عليه ذات السنن.

وبقاعدة هيجل هذه، أصبح من الطبيعي للفكر المجرد أن يخطط مستقبل البشرية كلها، إلى ما يشاء له تصوره؛ بالعقل وحده؛ ودون ما اعتراك للحياة، أو حساب لما يمكن أن تظهر عليه من شكل غريب لا يذهب إليه التصور أبداً.

ولسنا هنا في مجال تقدير تلك الفكرة واستقصاء نتائجها على الفكر البشري المعاصر والنظم السياسية التي تأثرت بها، زعماً بأن الإشتراكية هي الشكل الأكمل لمجتمع إقطاعي تنقضه الرأسمالية، وما استتبع ذلك كله من تغيير شامل في مفاهيم الوجود الإنساني؛ إنما كل ما يعنينا من الفكرة ضخامة أثرها وإنتشاره على قيم البشرية ومثلها، وهو ما يكشف بدوره عن خطورة ترك الفكر المجرد يسْتشري وينطلق، دون ما ثوابت من الواقع تحده وتهذبه.

وإذ كانت الحياة قد قومت نفسها بنفسها فأعادت للعلم مكانته فيها، فإن الفلسفة بدورها- قامت بالحد من المبالغة في تقديس العقل المجرد، فتولى كانت، وبرجسون من بعده، على دراسة من النهج الفلسفي، وضع العقل في مكانه الطبيعي من الحياة كما تولى بعض آخر من المفكرين ذلك الأمر في طلاقة من الفكر لم يلتزموا فيها مناهج البحث المذهبي، وكان أهم هؤلاء جميعاً، المفكر الدانماركي، كيركجارد، وهو الشخص الذي يبدأ به تاريخ الفكر الوجودي الحديث.

كير كجارد (١) : نصرة الإنسان:

لم يكن كير كجارد فيلسوفاً، بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة، وإنما كان إنساناً، بكل مفهوم هذا اللفظ من معان، تعرض في حياته لأزمات عدة أرهفت من مشاعره وملأت وجدانه بالإيمان الديني الكامل.

---

(١) سلف البيان عنه

وكان- في عصره- أول مفكر هاجم الفلسفة الهيجلية في نقد متوال يهدف إلى أن يستبدل بالفكر الموضوعي فكراً خاصاً تنبع فيه الحقيقة من صميم الذات. وهو- من ثم- أول من جعل من الأزمات النفسية والتجارب الشخصية نقطة البداية في الفلسفة الحديثة. وإذ كانت حياته مليئة بمثل هذه الأزمات، غنية بالتجارب، فقد انتهت به أفكاره تلك إلى تعمق الوجود وتفهم معناه، في جهد مستمر ليفلسف حياته، ثم يحيا هذه الفلسفة من بعد.

وهكذا كانت الذاتية أساس فلسفة كيركجارد، بحيث كان يرى ان إنعدام الذاتية في علاقات موضوعية، أو تلاشيها في ذوات أخرى، يفيد معنى الإنسحاب من الوجود، وبالتالي ينهض دليلاً على العدم، ومن هنا ظل كير كجارد حياته يمجد العزلة والصمت بإعتبارهما بكارة الحياة، وكل النّبْل والطهارة، ولما تؤديان إليه- حتماً- من إتصال دائم بالذات الإلهية وشحن مستمر لطاقة الإيمان.

وإذا أردنا أن نوجز فلسفة كير كجارد، تبينا أنها تقرير لما في الحياة من تناقض، وتأكيد لقيمة الذاتية في السبيل المؤدي إلى الحق، وإيمان كامل بأن الذات المطلقة يمكن ان تتكشف للذات الفردية من خلال الألم والقلق والندم والحصر النفسي. فالحياة- في هذه الفلسفة- معاناة الذات للوجود في محاولة لتقرير مصيرها، والوجود على هذا المعنى- هو الإختيار، وهو الصيرورة، وهو حياة الوحدة والتّفَرد، وهو الإنشغال اللامتناهي بالذات، وهو الشعور بالخطيئة، ثم هو- أخيراً- الوجود أمام الله.

* * *

والذي يُلاَحَظ على هذه الفلسفة- أو هذا الفكر بمعنى أصح- انه لم يأت بجديد؛ فكُلّ ما فيه سبق به القول، أو سبق الإحساس بمعناه. وقد بينا من قبل كيف أن بيتاً من الشعر العربي تضمن- بإيجاز- جَلّ فلسفة كيركجارد، وأساس استلهامها معنى الحياة... عن طريق المكابدة والمعاناة.

لكن انسياب أفكار كير كجارد خلال تعبيرات الفلسفة، وعلى ألفاظها، نقلها من محيط الحياة الكاملة والفكر الحر، إلى مجال النظر الفلسفي: خاصة وقد كانت رداً على فلسفة هيجل، وثورة على الفكر الموضوعي والمناهج المذهبية السائدة.

هوسرل [1]: الوجودية تتصيد منهجاً:

ولقد كادت الفلسفة الوجودية أن تسير على الدرب، فتتابع خطة كيركجارد في حديث الفكر وأسلوب الحياة، دون أن تلتزم منهاجاً معيناً في البحث، يحتجز لها مكاناً في الدراسات الفلسفية عامة. غير أن الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل وضع منهاجاً خاصاً عن فلسفة الظواهر التقى مع الفكر الوجودي في الطريق، فصار منهاج هذا الفكر، ثم فرضه- بالتالي- على التاريخ الفلسفي.

وتتعرض فلسفة هوسرل لدراسة وقائع الفكر والمعرفة، دراسة وصفية محضة، على نحو ما نحياه في صميم شعورنا. فالشعور- في هذه الفلسفة- ينعطف نحو الأشياء لمعرفتها لأنه بطبيعته متجه إليها بقصد فهمها، والذات الفردية- من ثم- لا بد أن تتجه نحو موضوع ما لهذا الغرض. وبذلك يقوم نوع من الإحالة بين الذات والموضوع. فكأن كل شعور إنما هو في حقيقته شعور بشيء، أما الشعور المجرد من أي موضوع فهو ضرب من الظواهر العقلية- ليس إلاّ.

فهوسرل إذن دعا إلى عدم الحكم على الأشياء إلا من خلال الشعور، ومفاد ذلك ان وضع الوجود- بما يحتويه من أشياء- بين قوسين، يقف بنا وجهاً لوجه أمام الشعور، بوصفه واهب كل معنى.

وعلى هذا وضع هوسرل منهاجاً ليس في حقيقته غير وصف لمعطيات

(١) هوسرل ادموند (١٨٥٩- ١٩٣٨) فيلسوف الماني، يقوم مذهبه على الظواهرية.

الشعور المباشرة وهو المنهج الذي طور الفلسفة فجعل منها مجرد علم وصفي محكم، لا أثر فيه للاستدلالات العقلية المحضة، طالما كان الشعور فارغاً من أي مضمون إذا لم يتصل في الواقع بموضوع.

تقدير المنهاج:

ومن الواضح أن نقطة التقاء فلسفة الظواهر هذه بالفلسفة الوجودية إنما كان إهتمام كل منهما بالذات الفردية والشعور الخاص، بإعتبارهما مبدأ كل إدراك ومعنى، أو بتعبير آخر، بإعتبارهما الأصل في أي منهما.

أما مفرق إختلاف الفلسفتين، فهو أن هوسرل افترض وضع الوجود- بما يحتويه من موضوعات- بين قوسين، لينتهي إلى أن الشعور وحده هو الذي يهب الوجود معناه، أما الفلسفة الوجودية فقد ذهبت- في بعض تصوراتها- إلى ضرورة حذف هذين القوسين، وهو ما انتهى بها إلى الحكم على الشعور بأنه مجرد عدم بفرض ان الأشياء، بغير الشعور عدم، وإن الشعور بدون الأشياء- بالتالي- عدم كذلك.

على أن سلب الحياة من الشعور، وإفراغه من أي حساسية ذاتية، إنما جاء في مرحلة خاصة من تطور الفكر الوجودي، نزع به- مرة أخرى- منازع الإلحاد الكامل، فسد عليه منافذ الإنتشار، وأغلق دونه كل آمال السموق، ثم حركه- وحده- يعيش على العزلة ويدور حول الوهم، وبذا ملأ كيانه بالعدم، وشتت قواه في الضياع.



لقد بدأ الفكر الوجودي- منذ بدأ الإنسان- بوصفه نتاج الواقع وخلاصة التجربة الشخصية، وبهذا كان- في فجره- إيماناً بالإنسان وقدراته. ثم صار- على المدى- إيماناً بالإنسانية كلها، ثم إيماناً بالله وقدرته. ولم يكن

تدرج الإيمان هذا إلا نتيجة طبيعية لمجرى الأمور، فإن حبة الإيمان- لا شك- تعلو شجرة ثم تطرح ثمراً. والإيمان بالإنسان الفرد لا بد أن يصبح إيماناً بالإنسان الجنس، ثم أنه- لا بد كذلك- أن يصبح إيماناً بما فوق الفرد والجنس، وما يعلو عليهما معاً، وهو «الله» سبحانه أما الفكر بأي من هؤلاء فإنه مؤدّ- لا مشاحة- إلى انتشار الكفر على الطريق كله، بحيث يغرق في طوفانه- كل القيم والمثل، ومن ثم يغرق الإنسان نفسه بعد ذلك، وبعزله عن كل إيمان- حتى إيمانه بذاته.

وكان تسرب العدمية إلى الفكر الوجودي- في العصر الحديث- هو ما قوض ذلك الفكر، إذ جعله مجرد تقرير لعزلة الإنسان عن كل شيء. فانتهى به ذلك إلى إنكار شامل لما حوله، ثم إنكار للإيمان بأي قيمة أو مثل، أو الإيمان بالإنسانية أو الإيمان بالله تعالى.

والعدمية- كما بينا من قبل- تسربت إلى الفكر الوجودي الحديث عندما عرف منهاج هوسرل، فصار هذا المنهاج بمثابة الهيكل العظمى منه، يكسوه كل مفكر- حيناً- بآرائه. وبذا انطبع بصورته وتشكل بهيئته فإذا به يستعمل فكرته في حذف الوجود العام، ثم إذا بعد ذلك- ونتيجة للتقابل الفكري والتضاد اللفظي- يصل من حذف الوجود العام إلى حذف الوجود الفردي، وإسقاط العدم بظلاله القاتمة- هنا وهناك.

جبريل مارسل(١): تطبيق المنهاج:

وأول من استعمل منهاج هوسرل في فكره، كان الفيلسوف الفرنسي جبريل مارسل. غير أن مارسل هذا كان مؤمناً- شأن كيركجارد- فلم ينحرف به المنهاج إلى ما انحرف إليه بعد ذلك.

(١) فيلسوف فرنسي وكاتب مسرحي، وقد قدم عمله الفلسفي إلى العالم اساسا عن طريق يومياته التي ظهرت في اجزاء ثلاثة (يوميات ميتافزيقية، الكينونة والملك، الحضور والخلود).

ويكاد هذا الفيلسوف ان ينتمي- هو الآخر- إلى طائفة المفكرين والمتأملين أكثر من إنتمائه إلى صفوف الفلاسفة. فهو لم يصدر في تفكيره إلا عن تجربة خاصة، ولم يهتم إلا بما اتصل بطبيعة عمله ووافق نفسه، وبذلك جعل تأملاته الفلسفية وليدة تجارب ذاتية معينة وخلاصة مواقف نفسية صافية.

ونقطة البداية في فكر جبريل مارسل هو الجسد البشري. فهو يرى أن ثمة علاقة غامضة تربط الذات بالجسد فتجعل منه وسيطاً ضرورياً للشعور بأي شيء. ولكن- هذا الجسد- لا يعبر عن كل الوجود ولا يستوعب صميم الذات وإنما يسمح بإيجاد مسار خاص تختلط فيه إشعاعات الذات بأصداء العالم الخارجي.

فكأن الوجود- في نظره- ليس حقيقة أو واقعة، بقدر ما هو عمل واكتساب، والوجود الكامل- في هذا التقدير- هو تلك الدرجة السامية من الذاتية حين يكون بوسع الإنسان أن يخلق نفسه بنفسه. وان يتقبل المسئولية المترتبة على كل أفعاله. بحيث يظل- دائماً- في محاولة للعلو على نفسه.

كارل يسبرز[1]: نهاية التعبير الشخصي:

وإذا كان جبريل مارسل، وكيركجارد من قبله، قد آثرا التعبير عن وجودهما الذاتي وتجاربهما الشخصية، فإن فيلسوفاً آخر- هو كارل يسبرز- تحول بالفكر الوجودي إلى تفكير عقلي منظّم، يتعمق في فهم هذا الفكر، ويتميز بطابع خاص يحصر الوجود الإنساني في ذلك الفعل الإرادي الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسئولية وجودها.

وهو- في ذلك- يفرق ما بين الوجود الطبيعي الذي أُعطي للإنسان قبل

(١) فيلسوف ألماني تدور فلسفته حول الفرد، وتهتم بالجانب اللامعقول، وتبرز الفرق بين حقائق الواقع وموقف الفرد ازاءها.

كل جهد- والذي رأينا من قبل أنه محض الكينونة- وبين الوجود الحقيقي، الذي ينشأ عند إنبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية؛ أي عندما تظهر الصفات الشخصية من خلال تفاعل العوامل الموروثة بالظروف المحيطة والمواقف المتجددة.

فكأنما الوجود- على ذلك- ليس غير عملية اختيار مستمرة، تعتبر الحرية فيه حقيقة وجودية لا تكاد تنفصل عن الوجود الشخصي. والحرية- في نطاق هذا الوجود- هي تقبل الذات والإخلاص لها بما يحافظ على شرعية الوجود. أي أن الحرية- عند كارل يسبرز ومنهج متناقض من الضرورة والإختيار، يتقبل فيها الإنسان قدره ثم يسعى به إلى المبدأ الأعلى «أو المتعالي».

وعلى هذا الفكر- فإن الإنسان الذي يحيا وجوده حقاً، هو ذلك الذي تتحد إرادته بقدره، بحيث يرتضي مصيره فينبع الاختيار- تلقائياً- من قرارة وجوده، خلال عمليات متوالية من الإتصال والترابط، تسفر عن طابع شخص فريد من نوعه.

ومن هذا الفكر، وبعد كارل يسبرز، بدأ الوجود في الفكر المعاصر يتخذ شكل الفلسفة وطابعها الكامل، وبعد أن كان- قبل ذلك- مجرد التعبير عن الذات وتركيز خلاصات الخبرة والتجربة.

هيدجر[1]: فلسفة الوجود:

ولقد ظهرت الفلسفة الوجودية، بمعنى الفلسفة المنهاجي، بظهور الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر الذي كان يعلن في كل مناسبة أنه يبحث فلسفة الوجود العام دون فلسفة الوجود الإنساني.

ويرى مارتن هيدجر أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده. أما باقي

(١) هيدجر، مارتن (١٨٨٩- ١٨٨٧) فيلسوف الماني يعد أبا للاوجودية الالحادية.

الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود، مثال ذلك أن الحيوانات تحيا والموضوعات الرياضية والأدوات المادية تظل ومظاهر الطبيعة تتجلى.

وهو يؤسس تلك التفرقة بين الإنسان وغيره من العناصر على أن الإنسان وجود منفتح من كل جانب، يتصل بكل ما في الحياة، سواءٌ شاء ذلك أم لم يشأ. وهذا الإتصال يجري على نحو حركة مستمرة من الأخذ والعطاء تستجمع في حاضرها آمال المستقبل وخبرات الماضي، ثم تنطق بها لتحقيق ذاتها.

فالإنسان- على هذا التقدير- مشروع وجود يحدّه من الماضي إمكانيات لم يتخيرها، ويحده من المستقبل مصير لا بد له أن يتقبله، وهو الموت.

فالوجود- بذلك- واقعة زمانية يجد فيها الإنسان أن بينه وبين نفسه مسافة عليه أن يجتازها، لكنه- مع ذلك- يوقن أن أمام محاولته تلك فكرة الموت تتهدده بالفناء والعدم، لأن الموت ليس واقعة تأتي في نهاية الحياة وبعدما يحقق الإنسان ذاته، إنما هو واقعة لا تكاد تنفصل عن فعل الوجود؛ وهو بذلك ينهى الحياة في أي وقت، بغير حسبان لما إذا كان الإنسان قد حقق رسالته أو أنه لم يزل بعد في دور هذا التحقيق، لكن هيدجر مع وضعه العدم في صميم الوجود، وتفريعه الهم والقلق عن ذلك العدم- وهو ما يصبغ الوجود بالحصر ويلونه بالجزع- يرى أن ذلك كله يكون لدى الإنسان شعوراً حياً وعاطفة وجودية يجابه بها حقيقته، من أنه وجودٌ متناه قابل للموت ومنته إلى الفناء، ثم يرى أن هذا الشعور- وحده- هو الذي يسمو بالفرد إلى مستوى الوجود الصحيح الحقيقي بعد أن ينتزعه من دائرة الوجود الزائف.

والوجود الزائف- عند هيدجر- هو ذلك الوجود الذي تميل فيه الذات إلى الإندماج مع الناس والإنغماس في المجموع والإرتماء في أحضان الآخرين، مؤمله أن تتهرب من حريتها وتتنصل من مسئوليتها وتتخلص من شعورها بالقلق. أما الوجود الصحيح- فهو على العكس من ذلك- وجود تشعر فيه

الذات أنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها، وأنه قد خُلِّي بينها وبين حريتها، فتأخذ على عاتقها - وحدها - تبعة وجودها.

وهكذا توجز فلسفة هيدجر في أن الإنسان موجود غير كامل يسعى مع الزمن لتحقيق ذاته عن طريق وجود صحيح يصل إليه عبر القلق. وهذا القلق يتكون من احساسه بالعدم يَمْثُل أمامه ويهدده على الدوام، وفي أي لحظة، بإفناء وجوده؛ مما يملأ كيانه - خلال كفاح الحياة - بأنه - أبداً - لن يستطيع أن يحيا إلى وقت يحقق فيه وجوده كاملاً، ويصل به إلى مستوى الكمال.

وإذ كان وجود الإنسان في حقيقته وجوداً مشتركاً، طالما أنه لم يستغن به عن الآخرين فإن شعوره - وهو قوام هذا الوجود - لا يمكن أن يكون إلا متصلاً بموضوع، موجهاً نحو شيء، بما يفيد أن إفراغ هذا الشعور من موضوع يتصل به أو شيء يتجه إليه - يسلب الشعور معناه فيصبح والعدم سواء.

العدم يتغلب:

وهكذا التقى الفكر الوجودي - نهائياً - بفكرة العدم، وبدأت هذه الفكرة تغالبه شيئاً فشيئاً حتى غلبته، فإذا بالوجودية تصبح - في مضمونها الأخير - فلسفة العدم. وقد حدث هذا - على ما نوهنا - بعيداً عن الطفرة التي تنبّه إلى خطورة المنحدر، إذ كان تغير الفكر الوجودي في العصر الحديث - وبما انتهى إليه - خلال عمليات عقلية متتالية حاولت أن تصبه في قوالب شكلية، وهو الفكر الفياض الذي يأبى القالب وينأى عن الشكل، فإذا به يفر من الدعاة إلى الحياة؛ ثم يتركهم - ومن يلوذ بهم - أسرى فراغ القالب وجمود الشكل.

ولقد بينا من قبل كيف أن الفكر الوجودي **هو فكر الحياة الطلقة؛ هكذا كان، وظل، وسوف يظل. بدأ عندما اكتشف الإنسان نفسه - رويداً**

رويداً- بالخبرة والتجربة. ثم سار مع هذا الإكتشاف خطوة خطوة حتى وصل إلى الذروة بتعاليم السيد المسيح وأفكار الدين الإسلامي حين انفتح الوجود طوال الحياة، وما بعد الحياة، في صورة أصبح الإنسان بها سيد وجوده وحر فعله، طالما وقر في ذهنه أن الحياة الدنيا تجربة يخوضها ليزكّي بها نفسه إلى حياة أرقى، وأن سبيله إلى هذه التزكية خلق فاضل، وإيمان بكل القيم؛ ووسيلة إليها مغالبة الأحداث ومصارعة الظروف، بكل ما لديه من إمكانات، في محاولات باسلة للتفوق عليها والترفع فوقها.

ولقد كانت آفة الفكر الوجودي- دائماً- تنحصر في دواعي المقارنة. ففي العصر الوسيط، وبعد النهضة الفكرية الإسلامية، بدأت هذه المقارنة فيما بين الأفكار التي فاضت عنها، وبين أفكار الفلسفة الإغريقية، وكانت نتيجة ذلك- بالطبع- انطفاء فورة النهضة وإنسحاق نتاجها الزاهي تحت ضربات الرقابة الذهنية والقوالب الفلسفية والنماذج المحددة.

ثم تكرر الأمر- مرة ثانية- في العصر الحديث. فما كاد الفكر الوجودي يرتفع على شراع جديد حتى عاود المقارنة، فإذا هو يفاضل فيما بينه وبين فلسفة هيجل، مفاضلة خسر فيها كل مكاسبه حين حمي به وطيس الصراع فتحالف مع الشيطان لينتصر، وبهذا ضيّع نفسه ولم يكسب شيئاً.

بدأت مقارنة الفكر الوجودي بفكر هيجل منذ الوهلة الأولى، حين ثار كير كجارد على التجريد العقلي الذي دعا إليه هيجل، فكان إتجاهه الفكري- من ثم- وليد الأثر المنعكس لهذا التجريد، تمثل في انكاره أي تركيب عقلي ينافي الواقع ولا ينبثق منه. وكانت تلك الثورة، بكل نتائجها، هي السبب في ظهور الفكر الوجودي المعاصر في ثوب من الفلسفة، لأنها أدت- على التوالي- إلى وضع أفكار الحياة العملية جنباً إلى جنب مع إنطلاقات الذهن المجردة، كأسباب للنقد- أولاً- ثم كآراء مقابلة- بعد ذلك- ثم آخر الأمر، كمنهاج ثان يستقل عن المنهاج الأول تماماً.

وكلما كانت ضراوة الصراع بين هذين المنهاجين تشتد وتحمى، كان الفكر المجرد يمعن في تطرفه وكان الفكر الوجودي يغرق في تصزفه، حتى انتهى الأمر إلى أن صارا- بتلك الحدة- قسيمين يتقاسمان حاضر البشرية ويهيمنان- من بعد- على كل الحركات الفكرية والسياسية والإجتماعية، فصبغاها جميعاً بالتطرف، وبذرا فيما بينهما العداوة والبغضاء.

فالإتجاه التجريدي- كما ذكرنا من قبل- انتهى في التخطيط الإجتماعي إلى أن النظام الإشتراكي هو النظام الأكمل اقتصادياً وسياسياً، بإعتباره الشكل الأرقى لمجتمع اقطاعي تنقضه الرأسمالية وتقوض أركانه، فالنظام الإقتصادي السياسي في تقدير هذا الفكر- يبدأ بالإقطاع، وهو سيطرة فئة قليلة على أهم عامل للإنتاج هي الأرض، فرضاً؛ ثم يتخلخل هذا النظام شيئاً فشيئاً عندما تثري فئة من أبناء الطبقة المتوسطة عن طريق التجارة والصناعة فتكون طبقة جديدة تسيطر بدورها على وسائل الإنتاج والتسويق، فيتحول المجتمع بذلك إلى الرأسمالية بدلا من الإقطاع. ثم يجيء التطور الأخير والأكمل عندما يسيطر الشعب على عوامل الإنتاج ووسائله في نظام يستهدف اشراك الجميع في إدارته والإنتفاع منه، وهو النظام الإشتراكي.

ورغم أن كارل ماركس واجِدَ هذه الفكرة يُعَدّ- عند تبيان الدعاة- من انصارّ الإنسانية الذين عادوا التجريد العقلي وانتقصوا منه، إلا أنه- مع ذلك- أقام استقراءه السياسي على منهاج هيجل، بشأن تألف الفكرة وتفيضها، فيما أصبح يعرف- في الفكر السياسي- بالمذهب المادي للتاريخ.

وكان طبيعياً- من باب المقابلة العادية- أن يعارض الفكر الوجودي هذا الإتجاه، زعما بأن تحقيقه يعني- في بعض الصور- تجاوز الفرد الدولة، وإفناء الذات في المجموع. ومن أجل ذلك ركن الفكر الوجودي من جانبه- وفيما عدا النقد المتوالي- إلى تأكيد الخصائص الفردية في الانسان، تأكيداً رفعها إلى

مرتبة القداسة حين فصلها عن أي قانون سابق أو نظام محدد، وعزلها عن روح الجماعة وسنة الخلق.

وبهذا ترتب على كلا الإتجاهين: التجريدي والوجودي، نتيجة لما لحق بهما من تحوير وما طرأ عليهما من تغير، أن تلاشى الإيمان في مجتلد المادة ثم ذاب من ضمير البشرية.

فالمذهب المادي للتاريخ- وهو آخر صور التجريد العقلي وأهم نتاجه- يجعل عمليات الطبيعة محكومة بالجدلية، ويرى أن المثل الأعلى ليس غير العالم المادي الذي يعكسه العقل البشري وتترجمه عبارات التفكير، وهو من ثم أخضع الإنسان إلى نظام يشبه الساعة التي تعمل إلى ما لا نهاية وفقاً لقوانين ثابتة تقع دائماً، مع وجود الإله أو عدم وجوده وبتدخله أو بغير ما تدخل منه.

أما الفكر الوجودي المعاصر فقد وقع في شراك الإلحاد عندما أسرف في تأكيد الخصائص الذاتية للفرد، لدى معارضة المذهب المادي، إسرافاً أغرق الفكرة في الغرض، فإذا بها تتحول إلى فردية كاملة ترى في الإنسان واقعة منفصلة عن الماضي أو المستقبل، وربما عن الحاضر كذلك. وقد كان من مؤدى هذا النظر حصر الذات الإنسانية في الجسم المادي، وحدِّ الحياة فيما بين الميلاد والوفاة، وهو الأمر الذي جعل من الموت- في ذلك التقدير- أمراً مخيفاً وواقعة تهدد الوجود الفردي- في كل حين- بالعدم. كما أنه- من جانب آخر- ونتيجة للموقف الإنعزالي الذي فرضه على الإنسان أفرغ الشعور من كل إدراك وحيوية، ووسمه بالعدم، إذا لم يتصل بأمر أو موضوع يملؤه فيهبه معاني الفهم والحياة.

وإذ لم يكن الفكر التجريدي- وما تفرع منه من تفسير مادي للتاريخ- موضوع البحث، فإنه من الطبيعي الا نتعرض لآثاره أو نقدر نتائجه، إكتفاء ببيان انطباعات الفكر الوجودي بإتجاهه، وتنكبه سواء السبيل عندما تشبث بالمعارضة.

أما تقدير الفكر الوجودي، بصدد العدمية في شقيها، فإنه أمر يُنْظَر إليه على ضوء الطلاقة الذهنية التي وصلت إليها فكرة الوجود في تعاليم السيد المسيح وأحكام الشريعة الإسلامية. حين صار الوجود الفردي- بهما- نَسَمَةً في شهيق الوجود العام، ونفحة من قواته وقدراته، بدأت فيما قبل الميلاد، وجرت عليها سنة الحياة لتنقى، ثم ترقى- بعد هذا- إلى بقاء في خلود. ومفاد ذلك الفهم ان الوجود البشري ينطوي في ذاته على المعرفة والإحساس، وإن هذا الإحساس وتلك المعرفة يظهران على مدار الحياة البشرية، بين الفَيْض والغَيْض، نتيجة لعثور الإنسان على نفسه أو فقده ذاته، فكلما ارتفع الوجود الفردي على الماديات وخف عنها، وصل إلى العلم اللدني والمعرفة الحقة، وصار إلى ذات حية من خالص الشعور ومحض الإحساس، وكلما سقط هذا الوجود على الماديات والتزج بها، بعد عنْ المطلق وفقد الإنتشار، فأصبح أسير نسبية الفهم محصور الشعور في دنياه.

فكأن الفكر الوجودي السديد لا يخاف الموت ولا يرى فيه بتراً لجهده، بل أنه- على العكس من ذلك، ينظر إليه كأمر طبيعي ينتقل به إلى امتداد الحياة وانتشار الوجود، حيث يوالي جهوده- في خفة وطلاقة- إلى القصد والغاية. كما أن هذا الفكر- من ناحية ثانية- لا يفصل بين الشعور والأشياء ثم يصم كلا منهما بالعدم، بل إنه- على العكس من ذلك أيضاً- يجعل من الاثنين نسيجاً واحداً نثرت الحياة خيوطه. وتحديد عناصر الإحساس في كل منهما يقتضي- بلا شك أو جدل- عودة الخيط إلى الخيط، وربط هذا بذاك.

على أنه بالرغم من وضوح هذا الفكر، وإنطلاقه في محيط الفهم البشري شهباً تتوهج على آفاق من حين إلى حين، فقد أنكره الفكر الوجودي الحديث وأعرض عنه، فكان في تصرفه هذا، كالأعشى الذي يجحد ضوء الشمس من رمد، والعليل الذي ينكر طعم الماء من مرض.

مثل هذه الكلالة في الفهم رانت على الحياة في أحوال كثيرة، كانت تنتكس فيها برجع الشعور وصدع الأنفس. وليس أدل على ذلك من قول الشاعر العربي: الموت غاية زائل... فان، وأنتم زائلون.

وقول الآخر:

سبيل الموت غاية كل حي فكلكموا يصير الى فناء

وهو قول يبين أن الحياة- في بعض دوراتها- رأت- هي الأخرى أن الموت غاية الحياة وقصد الوجود، فوضعت العدم مثالاً وجعلت منه سيفاً مسلطاً، بينما الأحرى أن يعد الموت- على ما نوهنا- نقلة طبيعية يستمر بها الجهد وينتشر الكيان، وبذا ينفتح الوجود الفردي- على المدى- إلى ما بعد الموت، فلا يعتد به ولا يخشى له بأساً.

ولعل أهم ما يلاحظ، من استقراء الفكر البشري، ان خوف الموت وتسلط العدم أمر يرتفع على هام الإنسان كلما سقط في هاوية الإلحاد وتردى في بئره، فكأنما الإنسان والإلحاد إناءانِ على جُبّ، يتداولان الإمتلاء منه ما إن يرتفع أحدهما عليه حتى يسقط فيه الآخر.

ويعود ذلك- كما يظهر مما سلف بيانه- إلى انفتاح الوجود أو إنغلاقه فالإيمان بالله يفتح الوجود الفردي من كل جانب، أفقياً إلى الحياة ورأسياً إلى القدسية والجلالة، أما الإلحاد فإنه يغلق الوجود الفردي تماماً، بما يؤدي إلى التهوين من قدره، فإذا هو- في نظر نفسه- فقاعة حياة نَدت عن حركة المادة، وسرعان ما تتبدد بلا أثر- بعد أن تظل ما تظل، مهددة بالفناء والعدم، ويترتب على هذه الفكرة بالتالي- أن الحياة باطلة، وأن كل جهد فيها باطل- ما لم يوجه إلى اقتناص الفرصة وانتهاب اللذة، وهذا بالفعل ما انتهت إليه الوجودية الحديثة، سواء شاءت هذه النتائج أم انها- حقيقة- لم تكن في حسبانها ولم تقدر يوماً إحتمال وقوعها.

وحتى تكتمل المقارنة، بالنسبة إلى شخص واحد، في حالي إيمانه وإلحاده، نتابع شعر أبي العلاء المعري، فنجد فيه خير مثل.

فأبو العلاء المعري، هو الذي قال عندما تأثر بالفكر الإسلامي في تقييم الوجود وتقديره:

وإني وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل

ثم هو- بذاته- الذي قال- عندما ملأت رأسه أوهام الإلحاد، واشتهر عنه:

غير مجدٍ في ملتي واعتقادي نوح باك ولا ترنم شاد

وهو قول يفيد معنى بطلان الحياة، وبطلان كل انفعال فيها على المعنى المشار إليه.

وما حدث مع أبي العلاء المعري مَثَلٌ يحدث مع غيره. تبعاً لتذبذب الفهم، بين الإيمان والإلحاد، حتى وإن لم يظهر ذلك على صورة مسافرة محددة. لأن وضوح التغير في فكر أبي العلاء كان- في الواقع- نتيجة سفور وجدانه في أظهر وسائل التعبير، وهو الشعر.

وإذ كانت وسائل التعبير المباشر، وعلى الأخص ما أُفرغ منها في قوالب الألفاظ، خير ما يُسقط من القائل لباب نفسه وجوهر اعتقاده، فإن تقدير نتائج الفكر الوجودي الحديث إنما يجيء بعد دراسة التعبير الذي التزمه هذا الفكر ليسفر عن مفهومه. وقد كانت هذه الوسيلة- كما ارتأى هذا الفكر- هي التعبير الأدبي بكل وسائله من شعر ومسرحيات وقصص، على اعتبار انه بهذه السبل وحدها، يمكن تبسيط الفكر بحيث يفهمه الجميع ويصل إلى كل المستويات.

جان بول سارتر[1]- الوجودية إلحاد:

وقد تزعم هذا الإتجاه الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، وهو الشخص الذي تُنْسَبُ إليه الوجودية الحديثة، وربما الفلسفة الوجودية كلها؛ لأنه الوحيد من كل الفلاسفة الذي قبل منهم أن يصف إتجاهه الفكري بالفلسفة، كما أنه- من ناحية ثانية- آخر مفكر من سلسلة المفكرين الوجوديين، مما يفترض انه لا بد قد استفاد بكل ثمراتهم الفكرية. ولأنه- فضلاً عن ذلك كله- صادف بفلسفته جيلاً من الحائرين فقدوا اتزانهم الفكري من سكرة التكالب المادي وسرعة الدفع التقدمي فجعلوا منه نبيّ دينهم الجديد.

وفي أعمال جان بول سارتر الأدبية تظهر أفكار العدمية، وبطلان الحياة وجهالة المصير على ألفاظ صارخة من التعبير الحاد، تهدف إلى تصوير الوجود في صورة من الألم والغثيان، فتجرده بذلك من كل معنى وتسلبه أي قصد أو غاية.

وليس هنا مجال تحديد هذه الأعمال الأدبية وتحليل ما تضمنته من ألفاظ، ومن ثم فإننا نجتزىء ببيان الخط التفكيري الذي سيطر عليها وهيمن على قلم الكاتب، حتى نتابع تاريخ الوجودية في الفكر الحديث- من جانب، وأثر الإلحاد وإنغلاق الوجود على هذا الفكر- من جانب آخر، خاصة وأن الأمر ليس مقصوراً على جان بول سارتر، بل أن كثيرين غيره انتهجوا نهجه وساروا على مساره. مثال ذلك ان رواية الغريب للكاتب الفرنس البير كامي- وهو معبر عن روح الوجودية المعاصرة- ركزت في البطل كل المعاني المنوه عنها، فإذا هو إنسان فاقد القيم، فارغ المثل، لا يعبأ بغير اللذة ولا يحفل بأحد سواه.

وحتى تكتمل حلقات التقدير، نترك الظل إلى الأصل فننتقل من التعبير

---

(١) (١٩٠٥- ١٩٨٠) فيلسوف واديب فرنس، اطلق كلمة الوجودية على فلسفته هو دون سائر الفلسفات، وله اعمال ادبية عديدة

الأدبي إلى أصل الفهم ذاته ممثلاً في فلسفة جان بول سارتر، وهي كما ذكرنا تكاد تكون ختام الفكر الوجودي الحديث، بحيث تستغرق- بهذا المعنى- فلسفة ميرلوبنتي وسيمون دي بوفوار، وغيرهما.

وتبدأ فلسفة سارتر من جملة ديكارت، «انا أفكر إذن انا موجود»، فترى ان هذه الجملة تفيد معنى وجود الشخص ووجود الآخرين ووجود الأشياء الأخرى التي يتكون منها الوجود.

ثم يفرق سارتر- بعد ذلك- بين الموجودات، فيقرر ان ثمة موجوداً في ذاته وموجوداً لذاته. أما الموجود في ذاته فهو ذلك الموجود الكامل الذي يكاد يشبه وجوده الشيء الصلب المتماسك، ليس فيه من ثغرة ينفذ منها وجود الآخرين؛ ذلك أن هذا الموجود كامن في ذاته كاملٌ بها. أما الموجود لذاته، فهو موجود متغير متحرك على مسار الزمان، قوامه الشعور. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى اعتباره مشروع وجود ينزع باستمرار إلى التنصل من ماضيه لتحقيق ذاته.

ويضيف سارتر أن نزوع الإنسان إلى تحقيق ذاته يجعله- دائماً- يعدو خلفها دون أن يملك اللحاق بها، ومفاد ذلك أن تكون الزمنية خاصية أساسية في وجود الإنسان، طالما كانت محاولاته تفيد معنى الجهد المستمر ومن هنا يصادف العدم الذي يكمن في صميم تكوينه فيجعل منه فاعلية هدّامة إذ يحول بينه وبين التطابق التام مع وجوده.

فالانسان- في هذا التقدير- عدم يفرز اللاوجود، وهو أشبه ما يكون بفجوة في الوجود العام او بمثابة تصدع فيه. لكنه- مع ذلك- وعي كامن في صمت الاشياء، لا يكف عن خلق نفسه بنفسه- خلقا يفيد انه حر، ويرادف معنى غياب الله.

فليس ثمة ماهية للانسان خلقها إله من قبل، وفرض على الانسان ان يسير

بجهده اليها، انما الامر كله رهن بمشيئة الفرد وإرادته يبتدع ما يَعِنّ له من قيم ويخلق ما يريد من مبادىء، لأن وجوده هو سابق على اي مثال ينزع إليه. أما إن تصور وجود ذلك المثال، او خيل اليه وجود إله يهيمن على افعاله، فإنما يكون قد قصد التخلي عن حريته والتنصل من ارادته وترك وجوده لحتمية الواقع تجري به على أي تيار يحمله.

تقدير الفكر الوجودي المعاصر:

وهكذا ينتهي الفكر الوجودي المعاصر الى ما يمكن ان نوجزه في نقط ثلاث:

- محاولة أساسية لتأكيد الخصائص الذاتية للفرد، تاكيداً يلغي إزاءه المجموع، وينحيّ فكرة الماهية او المثال السابق، ومن ثم يرفض الاعتقاد بوجود الله.
- فرض حاد يخيِّر الانسان بين أن يكون فردا أصيلا متميزا عن سواه، أو أن يكون مجرد جزء من كل وشخص من مجموع، لكن هذا الغرض لا يبين كيف يمكن للإنسان ان يجرد حريته مما يختلط بها من موضوعات وما يتداخل معها من ظروف، ولا يبين مدى الأصالة والتميز الذي يُفترض أن الانسان قد عرف به- بالفعل- معنى الحرية، وهل هذا التميز يعني الغرابة والشذوذ- ام ان له ضابطا محددا يوازن بينه وبين القيم السائدة؟
- فكرة عامة مؤداها أن العمل الخيّر هو العمل الأصيل الذي يعبر عن ذات الفرد أصدق تعبير. وقد افترضت هذه الفكرة ان كل ما يعبر عن ذات الفرد عمل خير، بصرف النظر عن حقيقته، ودون ما تحديد لمعيار واضح يفرق ما بين التبر والتراب.

وبهذا صار الفكر الوجودي المعاصر فلسفة مرهقة، تغلق الوجود الفردي ثم تسوره بالقلق والألم والظمأ الملح لسراب حقيقة لا تلبث سوى لحظة ثم تختفي

فيصبح على الوجودي ان يبحث وحده عن حقيقة غيرها دون ما هاد يرشده عن سبل الحق وسبل الضلال، أو يساعده في التمييز بينها.

ومن الواضح أن الفكر الوجودي لم يصل الى هذه الظلمة الا بعد ما اغمض عينيه ووضع عليهما عصابات من الفهم الاسود، فأبى اتباع الفكر الوجودي السديد واعرض عن قيم البشرية كلها. فهو- بذلك- منسحب من الوجود الصحيح الى الوجود الضال، منصرف عن التقدم الحقيقي الى القوقعة الذاتية.

اما الحق كل الحق، فهو في فكر يفتح الوجود الفردي من كل جانب. فتحا حقيقيا لا وهم فيه ولا خداع، فيفرض عليه التعاون مع الناس كافة. في نطاق من القيم الجمالية والمثل الرفيعة، حتى يسمو بنفسه الى جوهر الحق والحب والجمال والسلام، في مسلك يسعى به الى جلال القدسية، على مرقى يعرف منه معيار فعله، ويجد فيه- مع الخير لديه- جزاء الفضل وجزاء العدل.



قصدية الوجود

قصدية الوجود

لم يعد بيان تاريخ الوجودية في الفكر البشري قصرا على استتباع وجهات النظر المختلفة، بعدما انتهى هذا الفكر، في العصر الحديث، الى لغوب القول بأن ثمة تساوقا بين ارتقاء الوجود ذاتا، واعتناق الالحاد فكرا، بل اصبح من المتعين- استكمالا للبحث- ان ينفذ الى المطاوي البعيدة- حيث يتركز الوجود الفردي على فكرة واحدة. هي من قيمه كلها بمثابة النبع الذي يدفع الماء في انبثاق دائم.. تلك هي إيمانه بالله واعتقاده في ذلك.

ولما كان للامر- في نطاق العلوم الحديثة- تقدير اخر، فإن الباحث لا يستطيع ان يغفل هذا النظر او يعرض عنه.



لقد فقد الوجود الانساني كثيرا من معناه فأصبح سليب الهدف لدى هؤلاء الذين آمنوا باتجاه علمي جامد يعتبران افعال الانسان لا تصدر عن إصراره الخاص، وانما هي ثمرة لقوى فطرية واجتماعية تسوقه في طريق محدود كما لو كان برطوما لا إرادة فيه ولا ذاتية. واذ كانت الفكرة في وجود روح لدى الانسان، ومن ثم في قصد له او غاية منه. قد تَوثَّقَت- أزل العقل- بفكرة وجود روح عظمى شاملة، فقد أصبح جنوح الإعراض عن احداهما يؤدي تلقائيا- الى جنوح الاعراض عن الأخرى. ومفاد ذلك ان دراسة الوجود الفردي تتشابك- الى حد كبير- بالمسائل الخالدة عن وجود الله، والجبر والاختيار، والخير والشر، والقضاء والقدر. ومع تجنب هذه المسائل جميعا، الى

مجال آخر، فإنها تتصل- في نطاق البحث- بأمر انغلاق الوجود او انفتاحه، وهو ما يمكن التعبير عنه- اتفاقا معها- بقصدية الوجود.

فمما لا مراء فيه ان الوجود الفردي ينفتح- الى درجة تَجبّ صورتها معنى اللفظ- إذا كانت له غاية او كان له قصد، كما أنه- من جانب آخر- ينغلق على نفسه تماما، اذا ما جُرِّد من القصد أو نُصِّل من الغاية.

هل الوجود قصد؟:

وقد تناول المفكرون- مدى التاريخ- هذا الامر بالبحث الى ان اتخذ في العصر الحديث اتجاهات ثلاثة تتفق في إسناد الغرض الى الوجود.

فالاتجاه الاول- ويسمى بالنظرة الآلية- يرى ان تطور الحياة كان بمثابة حلقات متتابعة من التَّكيف والمهايأة مع الظروف الخارجية قصد الاستمرار- وهو لذلك يؤمن بالحتمية ويقدم للواقع تفسيرا يجعل منه كتلة واحدة محددة منذ الازل، وبهذا يجمع الماضي والمستقبل معا في الحاضر، ويخضعهما للحساب والتحديد، بالنظر الى وظيفة كل منهما.

ومن هنا رأى احد اصحاب هذا الاتجاه انه من الممكن لعقل يستطيع ان يخضع وقائع الكون للتحليل الرياضي أن يحيط علما بكل شيء فيه، اذا ما علم- في وقت ما- جميع القوى التي تُحَرِّك الطبيعة، وموضع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها. كما رأى آخر انه من الممكن أن يصل العقل البشري الى التعبير عن حركة الكون كله بصيغة رياضية واحدة.

والاتجاه الثاني- ويسمى بالنظرة الغائية- يرى على العكس من الاتجاه الاول، ان تطور الحياة جرى عَبْر التاريخ تحقيقا لمقصد كُلِّ عُيِّن من سالف الدهر، بما يعني ان كل موجودات الطبيعة قد جُعلت بحيث تحقق برنامجا موضوعا من ذي قبل أو غرضا سابقا تحدد منه الازل.

أما الاتجاه الثالث- فقد جاء على رفض للاول وتعديل للثاني، فيما يسميه الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، صاحبه، التطور الخالق.

ويرى هذا الفيلسوف ان كلا الاتجاهين- الآلي والغائي- عكس للآخر- فبينما تستمد النظرة الاولى حركات التقدم من دفع الماضي، تستعيض النظرة الثانية عن ذلك بجاذبية المستقبل. فكأنما تضع احداهما نور الهداية خلف البشرية، ثم تعكس الثانية وضع النور فتجعله الى الامام- وذلك خلال سباق الذكاء الانساني المتناهي على طول الطريق، الامر الذي يجعل تعاقب الاحداث وتوالي التطور- في كلتا الحالتين- مجرد مظهر يتبدد فيه الزمان- بالنسبة الى العقل الذي يوجد وسط الاشياء- على غرار الضباب المتكاثف.

ويضيف برجسون، أن الحياة تعلو على الآلية والغائية معا، اذ هي سَوْرَةٌ حيوية تدفع من الخلق حقا، ولكنه دفع إبداعي، هو من التطور أشبه بصاروخ يتفجر شذرات، ثم توالي كل شذرة منه التفجر والتفجر الى ما لا نهاية، وهكذا توالي الحياة التقدم بغير ما وسيلة الى التنبوء مقدما بأشكال الصور المختلفة التي سوف تنثرها خلال مراحل التطور والتقدم.

ثم يسوق مثالا هاما، يحاول أن يثبت بمقتضاه أن الحياة عاقلة هادفة تسعى الى الرقي والتقدم، فتستعين- خلال اندفاعها للهدف- بأدوات مختلفة لتحقيق أغراض متشابهة.

«فعين» الحيوانات الفقرية و«عين» الحيوانات الرخوة مركبتان من عناصر متماثلة وتقومان بوظيفة واحدة- هي الابصار، مع أن هذين النوعين من الحيوانات قد انفصلا عن اصلهما المشترك قبل ظهور عضو الابصار في أي منهما، فضلا عن ان شبكية الحيوان الفقري تنشأ في الجنين من الدماغ بينما تنشأ شبكية الحيوان الرخو من الجلد.

المبدأ الحيوي:

وعلى هذا المثال، واشباهه، خلص الاحيائيون من دراسة التاريخ الطبيعي الى ما يفيد أن الوظيفة تخلق العضو، والصورة تصنع الجسم، وهو ما يعني - بدوره - أن هناك مؤثرا غير مادي، ذا صبغة خاصة ونزعة إكتالية، يكمن في صميم الكائن العضوي، ويهدف به الى تحقيق قصد خاص.

ففي الانسلاخ الخِلْقي اليسروع الى حشرة في تطور باهر عجيب، حيث تتخلق من الأعضاء والانسجة أبنية جديدة تختلف عن أصلها تماما، فإذا بالدودة بعوضة مجنحة، خُلِقت من أنقاض بدنية لتلك. وفي التكاثر البويضي تنقف البيضة عن فرخ كامل، يسعى الى الحياة سعي العارف فيها، لا وجل في خطواته ولا خوف. وفي الهجرة من مكان الى مكان تسافر الطيور أسراباً وتجري الاسماك زرافات، فلا تضل في مجاهل الماء هذه ولا تتوه في فضاء الريح تلك. وفي التنظيم الجماعي تدير قرى النحل خلاياها وتنظم زمر النمل ممالكها في صور غاية في التعقيد، ولكنها - مع ذلك - غاية في الدقة والنظام والبساطة.

وفي جميع الموجودات - نباتية كانت أم حيوانية - تنمو الاعضاء بصورة نظامية موحدة لتتخذ خصائص النوع الذي تتبعه ويمضي النمو متسقاً بلطف، متسارعا في بعض النواحي، متباطئا في اخرى، متحاذيا على الدوام، فيبدو كما لو أن المخلوق الناشىء يتجه نحو هدف محدد المعالم، ويسعى الى غاية ثابتة جاء الى الكون مشحونا بها.

وهكذا يلتقي الاحيائيون مع المفكرين، ويتطابق الفكر والعمل، في نظر معين يرى أن الوجود عموما، والوجود الانساني من باب أولى، ينطوي على الغرض منه، ويمتلىء بالقصد من خلقه، وأن هذا وذاك يترسبان في أعماق الكيان الفردي فيخلقان فيه نزعة إصرارية تستهدف تحقيق ذاتها، وتسفر عن نشاطها شيئاً فشيئاً، في نزوع ابتكاري يبتغي الجِدَّة ويرمي إلى الإبداع.

ففي البويضة الملقحة- تلك التي يتكون منها الجسد البشري- خليط كبير من الصبغيات التي تحمل آلاف الخصائص والوحدات الوراثية، وهي تعمل جميعا- اثناء عملية النمو والتخلق- بطريقة متناسقة بديعة، حيث تتعاون كلها في سبيل تكوين فرد بالغ، دون أن تعوق في العمل بعضها بعضا.

وفي شتى أوجه النشاط العضوي للانسان تتجلى في الأجهزة والخلايا صفات معينة تدل دلالة خاصة على وجود غَرض مشترك تعمل جميعها من أجله.

وفي مظاهر السلوك العقلي والغريزي في الذات البشرية تتجلى التوجيهية والقصدية في الفكر والعمل، على نحو صورة تطبيقية من الممكنات الخاصة والمقدرة الطبيعية.

وفي التصرف الاجتماعي للفرد، وانتهاجه شتى سبل التَّكَيف وطرائق المهايأة، ثم اتباع خط معين في الحياة الخاصة والاصرار على وضع بعينه، ما يعني- في قَطْع الحكم- أنها جميعا صور للاغراض الثانوية التي تنطوي عليها الحياة.

اثر القصد:

وبهذا ينتهي الامر- نظرا وتجريبا- الى اعتبار القصد والغاية طابعا للوجود الانساني، ومرادفا له، ينبث في كل مقوماته الخلقية ثم ينتشر في كل تصرفاته الذاتية، بحيث يهتز وجوده ويتوتر اذا ما جهل غايته فانحرف عن الطريق.

الحافز والهدف:

غير انه ثمّ فارق دقيق بين الحافز والهدف. قد يثير الخلط في اذهان مغلقة، تنكر على الانسان ذاتيته، حين يخيل اليها- من عسر الفهم- أن وجوده كتلة صماء تخضع للظروف خضوعا هو الى الإذعان أدنى وأدخل.

فالامر بين الحافز والهدف هو الفارق بين الدفع والتوجيه، احدهما مادي يسلب المدفوع إرادته والثاني معنوي يرسم للموجَّه دون ان يضغط عليه.

وهو- في نطاق الوجود الانساني- يعود الى ما اذا كان السلوك الفردي راجعا الى شيء خارج عنه، اي الى مُنبّهٍ مستقل عن ذاته، أم الى شيء كامن فيه ذي أصْل في فطرته، شيء أصيل ذاتي، مستقل- ولو جزئيا- عن أي سيطرة خارجية.

والواقع ان الوجود الانساني جماع حيوي بين الحافز والأهداف يبذل طاقاته في التوفيق بينها تباعا، ما ظل واعيا، حريصا على التوازن الذاتي. فالأهداف، هي ما شحن به هذا الوجود من سالف، وجاء الى الكون ممتلئا بها متناسجا معها، عليه فرض الخلق أن يسعى لتحقيقها جميعا، ما عُدّ منها جزئيا او ثانويا وما كان منها كليا أو رئيسيا. أما الحوافز، فهي تلك الظروف التي تتداخل مع الإرادة الفردية والموضوعات التي تختلط بقدراتها، في سيطرة عليها حينا، واستسلام لها حينا آخر، ومراوحة بين ذلك في أغلب الاحيان.



فالحوافز تتشكل من عوامل الوراثة وعناصر البيئة وافكار المعتقد وحقائق المُثُل وما إلى ذلك مما يختلط بالذات الانسانية، ان حَجْباً لها- لو وهنت، او كشفا لأصالة معدنها- إن قَويت. هذه الحوافز تعتبر بالنسبة الى الوجود الفردي، ومن ثم الى اهدافه الطبيعية: مُنَشِّطات تدفعه اليها وتسهل تقدمه او مُثَبِّطات تعوقه عنها وتعرقل تحركه.

فهي تنشط بقدر ما تُعَرّف الانسان بالهدف الاول من وجوده، ثم تجمعه به وبالاهداف الثانوية له، وتجعل من هذا الوجود مجالا طلقا لتحقيق هذه الاهداف ونشدان ذاك الهدف، وهي تثبط بقدر ما تُجَهِّلُ للإنسان أهداف

وجوده، او تبلبلها له، فتحيل هذا الوجود الى مجال عسر لا ينشد أي هدف- بالمعنى المقصود من الكلمة- وليس بوسعه أن يحققه.

والأمر في تفاعل الحوافز والاهداف بالذات الانسانية أشبه ما يكون بالحمام الزاجل حين يؤخذ بعيدا عن مكانه ثم يطلق اليه، فيعد هذا المكان هدفه الذي لا بد من جانبه أن يسعى للوصول اليه. غير أنه قد يصادف في طريقه الذي لا بد من جانبه ان يسعى للوصول اليه. غير أنه قد يصادف في طريقه الى هذا الهدف ذبذبة لا سلكية أو مجالاً مغناطيسياً موائماً ينشطه للوصول كما قد يصادف في ذلك الطريق ذبذبة أو مجالا غير موائم يثبطه عن هذا الوصول. وبقدر تشبع الحمام بقصده وتصميمه على الوصول اليه، تكون مغالبته للذبذبة المعاكسة والمجال المخالف، بحيث يصل الى غايته بالفعل، مهما كابد من عناء، وبقدر فتور هذا الحمام عن قصده، وضعف تصميمه على الوصول اليه، يكون تغالبه للذبذبة المعاكسة والمجال المخالف، بحيث تتبدد الغاية من كيانه ويذوب القصد كلية، فيصبح بعدهما- هائما شاردا حائرا، يسير في أي مسار مفتوح مع أي تيار قوي.



والانسان كذلك- يوجد في الحياة بكينونة تمتزج بالهدف من وجوده وتتوشج بالاهداف الثانوية له- ومتى تفاعل مع الحياة، وانطلق وجوده على استمرار مع الاحداث وامتصاص للمجال المعتمل به، ظهرت الحوافز في هذا الوجود، وبدأت فاعليتها عليه، إن تنشيطاً لو ساعدته في معرفة أهدافه وغايته، له سبل تحقيقها، أو تثبيطاً لو لم تساعده في ذلك، بل سيطرت عليه فأعمته عنها وطمست له بصيرته.

والأمر- كما يظهر- يدور على مدار واحد- هو مدى تشبع الكيان بالغاية والهدف، ووضوحها على وجوده أو غموضها فيه. فإذا كان الشحن بالغاية

قويا ، أصبح الوجود الفردي مشدودا اليها ، وصار تصميم الوصول أوْفَى ورغبة التحقيق أَعْمَل. إما ان كان الشحن بالغاية- على العكس- ضعيفا ، فإن ارتباط الوجود الفردي بها ، يصير على وهن وخور ، لا يقوى على البقاء ولا يستطيع الصمود طويلا.

والفَرد- في وجوده- مُطالبٌ بأن يستشف القصد منه والغاية ، وأن يعزل الحوافز المعيقة من مجاله ، ليمكن ذاته من طلاقة السعي لتحقيق الغاية وبلوغ القصد.

تحديد المعيار:

وعليه- في ذلك- أن يجعل اساس التقويم ومعيار التقدير في التفرقة بين الحوافز المنشطة والحوافز المثبطة- على المعنى السالف بيانه- هو اعتباره مَنَاشِطاً ، كل ما يفتح الوجود ويصفي الذات ويجذب النفس الى مثل عليا وقيم فاضلَة- بمفهوم الفطرة ومدلول الجماعة. واعتباره مَثَابِطاً ، كل ما يغلق الوجود ويعكِّر الذات ويبعد النفس عن اي مثل موضوعي واي قيمة ثابتة.

وفي قاعدة عملية تبلور الامر للكافة على نهج تجريبي يتمكن به النَّيِّر وغير النير من استبار قصد الوجود واختبار قدر الحوافز ، يُنظر الى حال الكيان خلال تفاعلها معا ، ان ظهر الاضطراب في خط الحياة وشمل التوتر محيط الفرد دل ذلك على ان الوجود قد اهتز ، بما يعني عدم تلاؤم السلوك مع القصد والغاية. اما ان حدث العكس ، فران الهدوء على الحياة وتوشح بالسكينة محيطها ، دل ذلك على أن الوجود قد توازن ، بما يفيد معنى تلاؤم السلوك مع القصد والغاية.

هذه القاعدة التجريبية ، تكاد تكون احدى قواعد الحياة الثابتة ، تلاحظ في الماديات والمعنويات معا ، وتظهر في العضو والمجموعة على حد سواء فمن

المعروف- في علم دراسة وظائف الاعضاء- أنه ما من كائن عضوي ينحرف عن الطريق من حيث الاتجاه نحو الغرض منه، حتى يحدث له توتر يرده الى سواء القصد أو يذهب كلية بصلاحية بقائه. كما انه من المشاهدات الواضحة- في محيط التنظيمات الجماعية- انه ما من فرد فيها ينحرف عن السبيل الذي يتعين اتباعه، حتى يحدث اضطراب حوله يعيده الى سواء السلوك أو يلغي الفائدة من كل وجوده، بما يجعله عبئا على الجماعة يحسن التخلص منه.

المادية تعارض:

على انه- رغم وضوح ما سلف وثبوته علميا- فإن تلك النظرة الجامدة التي اشرنا اليها، لم تزل تعد الوجود الانساني صورة متطورة من حياة الحيوان ومرحلة من مراحل تقدم المادة، وهي لذلك لا تؤمن بانفتاح هذا الوجود لأية غاية، كما انها تنكر أية فكرة تربط بين الوجود الفردي ووجود خالق سام كامل، وبالتالي تنكر اتصال الدين بما فوق الذات، وهي- من ثم- لم تزل- كذلك- تنظر الى الانسان باعتباره كتلة من ظروف الحياة وموضوعاتها، تتصارع فيه هذه وتلك بلا فائدة تعود عليه من ذلك. الا الالم والارهاق والقلق والندم، ثم العدم في النهاية.

وتستند هذه النظرة في تقديرها الى الدراسات المادية التي لا تؤمن بغير ما يقع تحت الحس الفردي، وما يدخل في مفهوم العقل وادراكه.

وبعيدا عن وصمة الالحاد ومناقشته، فإن هذه النظرة تُقَارَع بنظرة اخرى ترى أن العلم لم يقطع بانعدام ما وراء المادة، كما أنه لم يكتشف بعد حدود ما في العقل البشري من طاقات وما ينطوي عليه من قدرة وإمكان. فهذا العقل ليس غير ومضة من ومضات الذهن ظهرت في المجال المادي، وهي بهذا المفهوم لصيقة المادة، اكثر قدرة على فهمها، منها على إدراك ما سواها.

* * *

فالعقل البشري محدود بنطاق الحواس، قاصر على نحو ما ثبت علميا من قصورها، وهو- مجعول لتحليل المادة والسيطرة عليها فحسب، ومن كان رُنُوّه الى غير هذا، طموح منه الى المطلق وتعلق به، يقتضي الاستعانة ببعض نفحات الذهن ولمحاته استعانة خاصة لا يقدر عليها الا ذوو المواهب الرفيعة ممن يملكون طرح ذواتهم خلف سياج المادة وخارج أسوار العقل. ويُعَبَّر عن هذه المقدرة الفائقة بتعبيرات عدة، فهي الحاسة السادسة حينا، وهي الالهام حينا اخر، وهي الحدس في قول ثالث، وهي الكَشْف في قول رابع... الى غير ذلك من صفات تقطع بوجود الموصوف والحيرة في شأنه عند النظر إليه من زوايا المادة.

والاقتناع بهذه الفكرة يعد- بلا مراء- سعة فهم واتساع افق ومرونة تقدير يجمع بين النظرتين بما يؤدي- في صدد البحث- الى الإيمان بما فوق الذات وما يعلو على الوجود الفردي. وبهذا يمتلىء هذا الوجود احساسا بانفتاحه، ثم يسلم بذلك، فيبحث عن الهدف منه، ويسعى جهده الى تحديد قصده، ونبذ ما يعمل من الحوافز المُثَبطة على اغلاق الوجود وإعقال تحقيق الذات.

وأبدا، لن يجد الانسان هدوء نفسه وسكون حاله وصفاء حياته الا في هذا الاتجاه، حين ينتهي به الامر الى الإيمان الواعي بالله سبحانه وبالدين والشرائع كلها، وبكل المثل الرفيعة والقيم السامية، وبذا ينفتح وجوده- بفكره وتقديره- انفتاحا تاما، فيرق وجدانه حتى يطوي الكون كله ويدق فهمه حتى يحيط الوجود جميعا (★).

(★) لسهولة المتابعة كذلك، حجبنا عن النشر في هذا المجال فصلا عن معنى الوجود، مكانه في السّياق بعد هذا الفصل مباشرة، ويتضمن وجهة النظر الخاصة عن فكرتي الوجود والماهية- أو الواقع والمثل- وكيف أنهما يتداخلان في ذات الانسان الحق، حتى يصبح وجوده عين ماهيته، وواقعه مثل الحياة. وهو نظر يرى أن تقدير التتابع بين الوجود والماهية، وتحديد الاولوية بينهما، فكر أدنى الى اللغو والجدل وإشْهار الكفر بالانسان.

الخلاصة

الوجود، هو الطريقة الانسانية في الحياة، او الاسلوب الذاتي في الكينونة، وهي يعني سيلان الوعي المستمر على مدى الاحداث، في إدراك واقعي لها، وتصرف طبيعي معها.

* * *

إنه ذات الانسان الحيّة، تسفر عن نفسها طاقة طاقة، وشيئا فشيئا، في محاولة لتحقيق هدف شُحنت به، وقصد امتلأت بمعناه، مما يجعلها - حين تحقق اغراضها - تعبيرا جديدا في الحياة وكلمة مستحدثة في فم الدهر، تسعى الى تحقيق هذه الاهداف والمقاصد بحياة واعية يقظة تمتص رحيق الكون وتختزن شذاه، حتى ينتح عنها في شهد الفعل وعطر الفكر وأريج القول.

* * *

هذه الحياة الراقية لا تلتزم اسلوبا واحدا، ولا تختط سبيلا محددا بل انها تختلف من شخص لآخر، ومن وجود الى وجود، فتظهر مع كل حال بصورة تغاير الثانية، وإن جذبتها جميعا غاية بعيدة سامية.

تتغلف بالفكر فتسمى فلسفة...
وتتدثر بالإحساس فيقال انه الفن..
وتختلط بالمعاناة فيُرى فيها التصوف..

* * *

وهي ، في اي صورة لها ، فلسفة أو فنا أو تصوفاً ، تنطوي على إشراقة الرضا وتنشر ضياء السكينة ، فتحيا في لجى الاحداث باعتداد وعزم وثقة، حياة الواقع الذي يثبت أن ماهيته هي عين وجوده، وبمعنى آخر، ان مثال الانسان هو ما حققه وجوده بالفعل، وان عليه- الى جانب هذا- أن يعلو على نفسه ويرتفع فوق هذا الوجود، بدفعة الايمان العميق بذاته، وبمصيره، بالله سبحانه، فيبدع إنساناً حقاً.

فالحياة تعبير الخالق..
والوجود تعبير الحياة..
والإبداع تعبير الوجود..

هذا الكتاب

يقدم مفهوماً جديداً للوجود من خلال الايمان. فكل فكر عُنيَ بالوجود للانسان فكر وجودي، اما الفكر الذي يهتم بالتركيبات العقلية فهو فكر تجريدي.

وبهذا المفهوم يعيد البحث تقويم الحضارات القديمة والحضارات الدينية اليهودية والمسيحية والاسلام، ومذاهب العصر الحديث، وبخاصة الوجودية المعاصرة والماركسية.

وهو ينتهي الى ان الوجودية الصحيحة تواكب الإيمان وأنها تأخذ بيد الانسان الحائر إلى حيث يجد نفسه ويلتقي بذاته.

والمؤلف

- رئيس محكمة استئناف القاهرة العليا للاحوال الشخصية.
- عمل وكيلاً للنائب العام، وقاضياً، ورئيساً للنيابة العامة، ووكيلاً للادارة العامة للتشريع، ومستشاراً بمحكمة استئناف القاهرة، ورئيساً لمحكمة الجنايات، ورئيساً لمحكمة أمن الدولة العليا.
- استاذ محاضر في اصول الدين والشريعة الاسلامية والقانون المقارن

للمؤلف

- رسالة الوجود.
- ضمير العصر
- حصاد العقل
- أصول الشريعة
- روح العدالة
- جوهر الاسلام

اعد للنشر

- ضياء الفكر
- حياة الانسان
- المنهاج الوجودي

الفهرس

موضوع صفحة

موضوع | صفحة

موضوع | صفحة

موضوع	صفحة